السياسة

أصولها وتطورها فى الفكر الغربي

الأستاذ الدكتور
على عبد المعطى محمد
أستاذ الفلسفة وتاريخها
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

١٩٨٣

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سوتر - الأزاريطة
الإسكندرية

السياسة

أصولها وتطورها فى الفكر الغربي

الأستاذ الدكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ الفلسفة وتاريخها
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٣

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سوتر - الأزاريطة
إسكندرية

مقدمة

إذا ما غضضنا النظر عن الحضارات القديمة غير اليونانية ، لبقيت لدينا الحضارة اليونانية بثقلها وعظمتها وإسهاماتها الضخمة فى ميدان الفكر الانسانى . وإذا ما اقتربنا عن كثب من تلك الحضارة بهرت عقولنا الأفكار والخطرات والنظريات التى جابت هذه الحضارة ، بعض هذه الأفكار فلسفى بأعلى ما تمثله الفلسفة من حب الحكمة ومحاولة للحياة معها والتوصل إليها ، وبعضها دينى يحاول الوصول إلى ماهية الروح ، والأساس اللاهوتى للوجود ، والكشف عن كنه وماهية المبدأ الأول ، وبعضها كوزمولوجى يحاول الكشف عن جوانب الطبيعة وقوانينها وعللها ، وبعضها إبستمولوجى يستكشف كنه المعرفه ، وطبيعتها ومسالكها ، وحدودها .

ولم تكتف هذه الحضارة بالغوص فى تلك المشاكل التى ما زالت وسوف تزال دائما بمثابة حوار طويل متصل يسهم المفكرون فيه بآرائهم ونظرياتهم طوال التاريخ دون أن يضعوا لهذا الحوار الإنسانى نهاية . ودون أن يصلوا فيه إلى نتيجه متفق عليها . أنها فتحت الباب على مصراعيه أمام أفكار ونظريات سياسية وأخلاقية وإجتماعية وإقتصادية ونفسية ورياضية وغيرها ، ورمت بها فى ثنايا ذلك الحوار الطويل المتصل الذى لا تنتهى حلقاته ولا تنقطع ما دامت الحياة ودام التاريخ .

وكان لا بد من قوانين تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ وتسير بقضايانا وأحكامنا — أيا كانت وفى أى فرع معرفى — فى طريق الصواب دون ما أدنى إنحراف . وهنا قام المنطق الصورى الأرسطى قويا عملاقا . وأوضح

أرسطو أن على أى فكر أن يستعين بتلك الآلة (المنطق) بقوانينه الثلاث : عدم التناقض ، والذاتية ، والثالث المرفوع : لكى تكون نتائجه متفقة مع مقدماته ، ولكى تضمن الصحة وعدم التناقض فى أى فرع وفى أى فكر .

هكذا نشأت فى أحضان تلك الحضارة العريقة الفلسفة والعلم وكل الفروع المعرفية الأخرى ... ولقد نشأت كاملة وواضحة بصورة جعلت الكثيرين يقررون أن العلم والفلسفة وسائر أنواع المعرفة قد ولدت كاملة عند اليونان ، وأنه لا سبيل لأى دارس أو مفكر أن يلفظها أو يبتعد عنها أو يتحاشاها ، وأن ما جاء بعدها من أفكار لم يكن إلا مجرد قبول أو رفض لها ، ولكنها ظلت هى دائما المحور أو الأساس الذى دارت حوله كل الأفكار .

وتتالت الأفكار السياسية الغربية ، الواحدة تلو الأخرى ، فجابت آفاق العصر الرومانى منتقلة من العصر اليونانى الذى سيطرت عليه أفكار أفلاطون وأرسطو بالذات ، وهنا ظهر بوليبوس وشيشرون وسينيكا وأبيكتيتوس وماركوس أوريليوس ، وحينما تقدمت أكثر واجهتها الديانة المسيحية ، فظهر من بين المفكرين السياسيين من خضع لسلطة النقل ، وظهر من بينهم من خضع لسلطة العقل ، وظهر فريق ثالث يحاول التوفيق بين العقل والنقل ، وتمثل الفكر السياسى فى هذا العصر فى آراء ونظريات أوغسطين وجون أوف سالسبورى وتوما الإكوينى ودانتى ومارسيليو أوف بادوا .

إلا أن ظهور عصر النهضة قد واكبه فكر سياسى ناضج تمثل فى آراء مكيافيللى وآراء أصحاب حركة الاصلاح الدينى من أمثال لوثر وميلانكثون وزوينجلى وكالفن كما تمثل فى الحركة المناهضة للطغاة وفى فكر بودان .

غير أن العصر الحديث قد شاهد نضجا فى الأفكار والنظريات والمذاهب

السياسية لم يسبق له مثيل من قبل ، فظهرت مذاهب هوبز واسبينوزا ولوك ومونتسكيو وروسو وبيرك وتوماس بين .

وفى الفلسفة المعاصرة تشابكت المذاهب وتصارعت وتعددت ، إلا أننـــا آثرنا أن نفتتح هذا العصر الأخير بفلسفة هيجل السياسية وتعقبنا آثارها عنـــد ماركس والماركسية بصورة مسهبه ، كما تعقبنا آثارها عند بوزانكيت صـاحب مذهب المثالية المطلقة فى الفلسفة وفى السياسة .

وأعتقد أننى بهذا العمل قد قدمت خلاصة الحوار الفكرى السياسى الطويل منذ بدايته حتى منتهاه .

والله ولى التوفيق ؟

دكتور على عبد المعطى محمد

محتويات الكتاب

صفحة

الفصل الأول

الفكر السياسى عند الاغريق

صفحة

الفصل الثانى

الفكر الفلسفى السياسى خلال العصر الرومانى

صفحة

الفصل الثالث

المسيحية والنظرية السياسية في العصور الوسطى

صفحة

الفصل الرابع

الفكر الفلسفى السياسى فى عصر النهضة

الفصل الخامس

الفكر الفلسفى السياسى فى العصر الحديث

صفحة

صفحة

الفصل السادس

الفكر الفلسفي السياسي المعاصر

الفصل الأول

الفكر الفلسفى السياسى عند الإغريق

---

١ ــ دولة المدينة الإغريقية

٢ ــ الفكر الفلسفى السياسى لدى الإغريق .

أ ــ الفكر السياسى السوفسطائى

ب ــ أصول الفكر السياسى عندسقراط

حـ ــ الفلسفة السياسية عند أفلاطون

د ــ السياسة عند أرسطو

الفصل الأول

الفكر الفلسفى السياسى عند الإغريق

١ ـ دولة المدينة الأغريقية

إن تاريخ النظريات السياسية يجب أى يتراجع إلى الوراء ... إلى الماضى السحيق ... إلى تلك التجمعات الراعية لشعوب البحر الأبيض المتوسط ، تلك الشعوب التى كان تقدمها العقل منذ قرون طويلة مثار الدهشة والتعجب العظيمين ولعل عظمة وجدارة الأفكار الإغريقية فى مجال النظرية السياسية كان راجعا إلى تواجد الشعور والفكر الديموقراطى فى تلك البيئة الإغريقية الساحرة *.

لقد تميز الفكر الهللينى بأنه كان حاكسا بالفعل للأوضاع السياسية التى عاشها المجتمع حينئذ ، ولم يكن خاضعا للقدر الأعمى أو لقوى خفية غيبية تحرك الخيوط

---

* هناك دراسات وافية تناولت الأصول المبكرة الفكر السياسى لدى الإغريق نذكر منها الكتاب الثانى والثالث من مؤلف Curtius وعنوانه History of Greece والذى ترجمه ward وكتاب Grote وعنوانه Histoy of Greece الذى تناول فيه تحليل تلك الأصول المبكرة فى الجزء الأول والثانى ، وكتاب Fowler الذى قارن فيه بين دولة المدينة عند اليونان وبين دولة المدينة عند الرومان أما عنوان الكتاب فهو City state of the Greeks and Romans ، وكتاب Fustel de caulanges وعنوانه La cité, antique وكتاب Gardner and jevons وعنوانه Manual of Greet Antiquities وخصوصا الفصل الرابع منه ، وكتاب Schoemann وعنوانه Antiquities of Greece

وتوجه الأفعال أو الضرورة حقاء لا تكترث بمكونات المجتمع، وقيمه وأفكاره .

وإذا تتبعنا ذلك العالم الهلينى منذ القرن السابع قبل الميلاد ، فإننا سوف نجده وقد تكون من عائلات أول الأمر ، يقول Maxey كان التنظيم الاجتماعى عائليا بادىء ذى بدء ، كان كل عائل يلعب دورا هاما فى حيـــاة عائلته ، وإذا كانت العائلة ذات يسار وتفوق وتمايز فإن دورها ودور عائلها يكون أكبر فى سياق التجمعات الأكبر ، فاذا ما حدث وقامت الحرب فإن عائل العائلة الأكبر لا يلبث أن يصبح رئيسا تذوب فى ثناياه وثنايا عائلته العائلات الأخرى بغية توحيد الجهد فى لقاء الأعداء[1]. إلا أن دانتج يرى أن المجتمع الهلينى قـــد تـكون من جماعات مبعثرة منفردة فى الوديان والجبال على شبه الجزيرة اليونانية وأن كل تجمع من هذه التجمعات تميز بالانعزال والاستقلال رغم وجود عرف موحد يفرق بينهم وبين غيرهم من البرابرة ، وبالفعل فسرعان ما انتشر فى شبه الجزيرة إتجاه يدعو لخلق تجمعات سياسية أكبر عن طريق الاتحاد التلقائى بين التجمعات المتجاورة أو عن طريق سيطرة التجمعات القوية على التجمعات الضعيفة . ونجم عن هذا قيام دولة المدينة city state التى نجد فى ثناياها خلاصة الفكر الهلينى السياسى من حيث النظر والتطبيق[2].

لم يكن ثمة نوع واحد من أنواع الحكومات تمـــيز بانفراده واستئثاره بالسلطة فى دولة المدينة الإغريقية هذه ، ولكن يمكن أن نقرر بأن الحكومات التى حكمت دول المدينة هذه (عدا اسبرطة) كانت ذات نمط ارستقراطى أوذات

---

(1) Maxey: Political philosophies. pp 26-27

(2) Dunning : Political theories p. 1

طابع أو ليجارك مع الميل أكثر إلى النمط الارستقراطى . وهذا يعنى أن تحولا كبيرا قد حدث : فلقد إنتهت السلطة الأبوية لكى تقوم سلطة أخرى تركزت فى أيدى قلة من الأفراد يمثلون صفوة المجتمع ، وتمايزت هذه القلة بمميزات دينية أو إجتماعية أو فكرية ، وألفت فيما بينها جهازا منظما موجهــا وقائدا للحياه الاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية للمجتمع . وهكذا كان هذا النمط الأرستقراطى هو النمط الشائع والمميز العالم الهللينى خلال القرن السابع قبل الميلاد .

إلا أنه سرعان ما ظهر فى القرن السادس قبل الميلاد نوع آخر من أنواع الحكومات تمثل فى حكم الطغاة ، فظهرت حكومات الطغيان . ولعل هذا النوع من حكومة الطاغية قد قام تحت تأثير عاملين : الأول هو النمو الملحوظ والمتزايد لدولة المدينة ، وإتساع تجارتها ، ونضج أفكارها ، فهذه أدت إلى ظهور الدعوة نحو تركيز السلطة فى يد فرد واحد يوجه أمور الدولة ويخطط لها ويكون المنفذ لشئونها ، والثانى أن أوجه القصور والضعف التى ظهرت فى الحكومه الأرستقراطية ذاتها أعطت الفرصة لفرد قادر وقوى للاستيلاء على السلطة والبطش بالآخرين .

والواقع أن معظم دول المدينة الإغريقية كانت مقادة بواسطة الطغاة فى القرن السادس قبل الميلاد وذلك عدا دولة المدينة الاسبرطية ، وبهذا أصبحت المونارکيه التى تتركز فيها السلطة فى يد فرد واحد هى الطابع الغالب على أنواع الحكومات فى هذا القرن .

ويصور لنا دانتج هذا الطاغية الذى كان يتحكم فى دولة المدينة الإغريقية على أنه لا يعبأ بالعرف الاجتماعى ولا بالقصور الديق ، وإنما كانت سلطته مرتكزة إلى قوه سافرة ، وعنف بالغ . ولقد نجم عن هذا رد فعل معاكس أتجــه إلى البحث لا عن حق الحاكم ولكن إتجه إلى رفاهية وحقوق المحكومين .

لقد وجهت حكومة الطاغية قسوتها وعنفها إلى الأرستقراطيين أول الأمر، ولكن مالبث أن شعر الجميع بقسوة وعنف تلك الحكومة، فتضافر الارستقراطيون مع عامة الشعب في سبيل القضاء على تلك الحكومة، وبالفعل فلقد بدأ حكم الطغاة في الزوال من كثير من دول المدينة الإغريقية، وأصبح الجو مهيئا لظهور الديموقراطية، فتنفس الناس الصعداء، وأمسى الجميع ينعمون بالحرية.

إلا أنه سرعان ما ظهر الشقاق والنزاع بين الإتجاه الديمقراطي والعناصر الأوليجاركية متمثلا في محاولة القلة الغنية الإستئثار بالسلطة وتحقيق أهدافها النوعية التي تبغي مزيدا من الثراء على حساب الجميع. ولكن وحينما ابتدأت الحروب الفارسية وجد الهلليين جميعا أنفسهم أمام عدد وافر القوة كثير الأفراد، فكان عليهم ترك خلافاتهم جانبا والاتحاد وجمع الكلمة والقوة في سبيل القضاء على الخطر الخارجي، وحينما زال الخطر الفارسي بدأ صراع مرير بين الاتجاهات الديموقراطية والاتجاهات الأرستقراطية، وفي وسط هذا الصراع ظهرت الفلسفات السياسية الكبيرة لدى اليونان (أي فلسفة أفلاطون السياسية، وفلسفة أرسطو السياسية).

وبينما كانت الاتجاهات السياسية داخل دول المدينة الإغريقية تتأرجح بين

---

* لمزيد من الايضاح والتفهم يرجع القارىء إلى كتاب whibley وعنوانه Greek Oligarchie فيه إسهاب وتفهم للأوليجاركية اليونانية واتجاهاتها وأهدافها كما يمكن للقارىء الاطلاع على كتاب Freeman وعنوانه Compartive politics لمرفة علاقة الأوليجاركية بالديموقراطية والموناركية وغيرها من أشكال الحكم وكتاب Greenidge وعنوانه Greek constitional Histoy الذي ألقى الضوء على التنظيمات السياسية الإغريقية منذ فجر التاريخ.

الارستقراطية والأوليجاركية والديموقراطية والموناركية أو حكومة الطاغية ؛ فإن العلاقات الخارجية بين هذه الدول قد كشفت عن وحدة قومية هللينية Hellenic national unity أساسها وحدة لغوية ودينية وثقافية . وبالطبع فإن هذه الوحدة القومية الهللينية أمكن تمييزها بوضوح عما كان يسمى حينئذ بالمجتمعات البربرية .

لم يكن هناك عدد محدود من دول المدينة الأغريقية ولكن كان هناك المئات من هذه الدول. إلا أننا نستطيع أن نميز بوضوح من بين هذه المئات دولتين فقط كان لها طابع خاص وآثار ضخمة على الاتجاهات والنظريات السياسية الإغريقية : الأولى هى اسبرطة والثانيه هى أثينا .

أ — اسبرطة

نحن لا نستطيع أن نبتعد عن الأساس الاجتماعى الذى ساد اسبرطة ، إذ كان لهذا الأساس الاجتماعى آثاره على المفاهيم والاتجاهات والنظريات السياسية * . فاذا ما اقتربنا عن كثب لكى ندرس الأقسام التى إنقسم إليها الناس فى هذه الدولة فإننا سوف نجد أمامنا تقسيما ثلاثيا للناس ظل مرتبطا باسبرطة منذ ظهورها وحتى إندثارها . فلقد إنقسم الناس هناك إلى الطبقات الثلاث التالية :

أ — الاسبرطيون Spartans

ب — البريويكويون Perioikoi

حـ — الهيلوتيون Helots

---

* هناك دراسة وافية عن دولة المدينة الاسبرطية بطبقاتها الاجتماعية والسياسية والقانونية كتبها jannet فى مؤلف بعنوانه Les institutions Sociale et le droit civil a Sparta

تميزت طبقة الهيلوتيون بالكثرة العددية ، وبوفرة أفرادها ، ولكنها كانت مع ذلك في قاع البناء الاجتماعي من حيث المكانة أو المركز . كان كل عمل أفرادها ينحصر في العمل الزراعي وحسب ، فلم يكن لهم نصيب من التمدن أو من ممارسة العمل السياسي ، ولم تكن لتشارك في مسائل الحرب إلا في القليل النادر حينما تحتم الظروف القهرية ضرورة إشراك بعضهم ، فكانوا حينئذ يتسلحون بالأسلحة الخفيفة ، ويعهد إليهم ببعض المهام الحربية الخفيفة كالحراسة أو مد الجيش بالمؤن والذخائر وحسب .

أما البريويكويون فكانوا يمثلون الطبقة الوسطى في اسبرطة ، وكانوا يتمتعون بحقوق مدنية كاملة . أما أعمال أفرادها فكانت تنصب على الصناعة والتجارة بوجه خاص ولكن لم يكن مسموحا لهم بالاشتراك في الحياة السياسية العامة .

إن الحياة السياسية في اسبرطة كانت في يد الطبقة الأولى وحدها طبقة الإسبرطيين ، التي كانت أقلية من حيث العدد ولكنها لم تفقد مع ذلك سيطرتها الكاملة على كل شئون الحياة العامة في يوم من الأيام . لم تكن أمام الإسبرطيين مهنة زراعية أو صناعية أو تجارية فهذه وتلك كان يتولاها الهيلوتيون والبريويكويون وإنما كان شاغل الإسبرطيين الأول هو الشئون العسكرية والشئون السياسية .

ولكي توجه هذه الطبقة أبناءها وتعدهم للحياة العسكرية والسياسية كانت تتبع معهم نظاما تربويا معينا ، إذ كان يعهد بالأبناء الذين بلغوا السابعة من العمر إلى الدولة التي تتولى تدريبهم على الأمور الرياضية العنيفة ، وتهتم بتقوية أبدانهم حتى يبلغون أقصى درجات القوة الجسمية ، ثم يتلقى الذكور تدريبات عسكرية شاقة حتى يبلغون أقصى درجات الخبرة العسكرية أما الإناث فإنهن كن يتلقين

من الوسائل التربوية ما يعينهن على انجاب ذرية قوية .ومن ثم فبعد التربية البدنية يتشغل الأسبرطيون بالشئون العسكرية ثم يتولون بعد ذلك شئون الحكم والخدمة العامة.

لم يكن ثمة شعور باللا مساواة بين أفراد الطبقة الاسبرطية ...لم يكن هناك تمايز بين العائلات الأسبرطية ... بل إن شعور الافراد كان أقوى بالدولة منه بالعائلة ... كان الشباب يتناولون إجباريا طعامهم على موائد عامة تقام تحت إشراف رجال الدولة ، ولم يكونوا يتناولون طعامهم فى منازلهم . كما أن اتصال الأسبرطيين بالأجانب كان نادرا وفى الأحوال الضرورية فقط .

أما عن التنظيم السياسى الذى ساد داخل الطبقة الإسبرطية فلقد كان على النحو التالى: —

١ — ملكان يقومان على قمة هذا التنظيم ، وهما متساويان فى المكانة والسلطة ويتوليان إدارة الأوضاع السياسية العليا وما يتصل بها من شئون عسكرية ودينية.

٢ — مجلس مكون من ثمانية وعشرين عضوا ، يتم انتخابهم ويظلون مدى الحياة . ويتولى أعضاء هذا المجلس المهام التنفيذية المتعددة مستندين إلى القانون.

٣ — هيئة عامة تمثل جميع الأسبرطيين ، وهذه الهيئة تجتمع فى المناسبات السياسية المختلفة لكى تقترع على بعض الأمور الخطيرة التى تمر بها الدولة .

٤ — خمس أعضاء يختارون سنويا بالانتخاب الحر وهؤلاء يشاركون فى كافة الأمور السياسية التى تمر بالدولة خلال عام انتخابهم.

وإذا نظرنا بعين خاصة للأحوال السياسية التى سادت أسبرطة لاستطعنا أن نقرر أن هناك ثلاثة وجهات نظر مختلفة يمكن استخلاصها من تلك الخبرة السياسية الأسبرطية . فإن الدولة الإسبرطية تبدو أرستقراطية إذا نظرنا إليها من حيث

نبذ وإبعاد البريويكويون والهيلوتيون عن الشئون السياسية وهذه هى وجهة النظر الاولى . أما وجهة النظر الثانية فإنها تتبدى لنا إذا نظرنا فى الطبقة الاسبرطية وحدها وتمثلنا الطابع الديموقراطى الذى ساد أفرادها جميعا ، أما وجهة النظر الثالثة فإنها تبدو لنا حينما نتذكر إن الطبقة الاسبرطية كانت تأخذ حاجتها وما يزيد عن حاجتها من الطبقتين الأخريتين ، فازدادت ثراءا وغنى على حسابها ، ومن ثم اتخذت الطابع الاوليجاركى.

ب - أثينا

أختلفت دولة المدينة الأثينية إختلافا بينا عن دولة المدنية الاسبرطية من حيث البناء الاجتماعى والبناء السياسى ؛ فن حيث البناء الاجتماعى نجد أن هذا البناء يقوم على التمييز بين الأحرار وبين العبيد ، ثم نجد تمييزا آخر فى طبقة الأحرار ، إذ تنقسم هذه إلى طبقة النبلاء وطبقة العامة: إن التمايز الاجتماعى هنا لم ينجم عن خضوع الاغلبية للأقلية كما خضع الهيلوتيون للاسبرطيين ، كما لم ينجم التمايز بين النبلاء والعامة عن إختلاف فى الجنس كما كان الأمر بين الاسبرطيين والبريويكويين .

ومن ناحية البناء السياسى تميز البناء السياسى الأثينى بأنه تضمن النبلاء والعامة وأقصى أو أبعد العبيد ، إن النبلاء والعامة هما المكونان الحقيقيان للمواطن بالمعنى السياسى عند الاثينيين ، أما العبد فلا يجوز لنا أن نطلق عليه لفظ مواطن . ويكون النظام ديموقراطيا متى شارك جميع المواطنين (النبلاء والعامة) فى الشئون السياسية ، ولا يكون كذلك إذا لم نجد تمثيلا النبلاء أو العامة .

ومن الناحية التاريخية فإننا نجد أن السلطة السياسية كانت مركزة فى أيدى قلة متميزة من النبلاء يسمون بالرؤساء التسعة ، وهؤلاء يتم اختيارهم سنويا ،

ويعاونهم مجلس منتخب . هكذا كان الأمر منذ بداية القرن السابع ق.م إلا أنه مع نهاية هذا القرن تقريبا تغير هذا النظام حينما ظهر شعور عدائى بين طبقة النبلاء الأثرياء وبين طبقة العامة . ولقد نمى هذا الشعور وتزايد تحت تأثير الكتابات السياسية لأحد الحكماء السبعة القدامى وهو سولون Solon .

وكان سولون قد دعى إلى الترابط بين المناصب السياسية وبين مقدار الثروة، فمن يملك أكثر يتولى أعظم المناصب ، ومن يمتلك أقل يتولى مناصب ذات مكانة أقل وهكذا . وبديهى أن هذا الرأى كان خادما لطبقة النبلاء الثرية ، إلا أن بذور الديمقراطية قد ظهرت مع الرأيين الآخرين اللذين نادا بهما سولون أيضا ؛ ذلك أنه رأى أنه يجب إقامة نظام الإكليزيا Ekklesia وهو عبارة عن هيئة شعبية عامة تتكون من جميع الأحرار أو جميع المواطنين ، كما رأى ضرورة إقامة مجلس يتكون من أربعمائة عضو. أما الإكليزيا فإنها تتولى إختيار الرؤساء والموافقة أو عدمها على كافة الأعمال السياسية وغيرها ، كما أنها تمارس بعض السلطات القضائية . أما المجلس الذى يتكون من أربعمائة عضو يأتون عن طريق الانتخاب فيتولى تنظيم أعمال الإكليزيا ويحدد مواعيد عقدها كما يحدد الموضوعات قيد الدراسة ، كما يتمتع أعضاء هذا المجلس ببعض السلطات التنفيذية المتعلقة بإقصاء من تثبت عدم صلاحيته من السياسيين أو من الإكليزيا . وفى هذا الجو ترعرعت الديموقراطية ونمت نموا هائلا .

ولكن الحياة السياسية فى أثينا قد شاهدت مرحلة من حكم الطغاة ، وذلك حينما تولى السلطة بيسيستراتوس Pisistratus وأبناؤه فى المدة ما بين عامى ٥٦٠ — ٥١٠ ق . م .

وبالطبع فلقد كانت أفكار سولون هناهى الموحية بكل حركات التحرر من

هذا الحكم الدكتاتورى الطاغى ، وبالفعل فما لبثت الروح الديموقراطية أن عادت إلى أثينا بواسطة كليزثينس Kleisthenes ثم تدعمت تحت تأثير كتابات بريكليس Pericles بعد حوالى قرن من الزمان.

ولقد تميزت الديموقراطية التى عادت إلى أثينا بعد الفترة القصيرة من تحكم الطغاة باشتراك جميع المواطنين الأحــــرار فى تناول المسائل السياسية بما فيها المسائل العظمى للدولة ، كما أصبحت الكلمة العليا هنا . والكلمة النهائية هى كلمـة المواطنين الأحرار ، وأصبح من المحال أن ينفذ أى رجل من رجال الحكم أى أمر بدون الرجوع إلى الجماهير ، بل وأصبح للمواطنين السلطة فى تعريض من يفعل أى فعل بدون أخذ رأى المواطنين إلى المحاكمة ، كما كانت الجماهير الحرة هى التى تختار الرؤساء ،وكل هذا جعل المواطن الأثينى يشعر بالمسئولية السياسية الكبيرة الملقـاة على عاتقه .

أما السلطة التنفيذية فكان يتولاها مجلس مكون من خمسمائة عضو ،والمواطنون الأحرار هم الذين ينتخبون أعضاء هـــذا المجلس أيضا ، وهم يستطيعون تغيير بعضهم إذا ثبت عدم صلاحيتهم فى أى يوم من الأيام .

أما الشئون العسكرية فكانت موكولة إلى جنرالات عشر يمثلون قيادات عشر انقسم إليهـا الجيش الأثينى فى ذلك الوقت ، وبالإضافة إلى هـــذا وجدت فئة أخـرى هى فئـة القضاة .. وهـذه وتلك تأتى عن طريق الانتخـاب الحـــر أيضـــاً .

وعلى هذا النحو تكون أثينا قد فتحت أمام جميع المواطنين الأحرار الفرصة للاشتراك فى ممارسة الحياة السياسية ، وبهذا المعنى كان الإتجاه السائد فى أثينا هو

الاتجاه الديموقراطى *.

* * *

والواقع أن دولة المدينة الإغريقية ما زالت تحتـــل أهميـة كبيرة فى سياق النظريات السياسية . وعلى الرغم من أنهـا تحمـل اسم المدينة Polis التى تقرنهـا بطبيعتنا إلى السياسيات Politics إلا أننا نلاحظ أن دولة المدينة تمثـل شيئـا أكبر من النسق السياسى، كما أنها ترتفع على الهدف القانونى الذى يوضح ويدعم شريعة القواعد التى تضبط العـلاقات القانونية أو الشرعية . إن دولة المدينة هى دولة State ومجتمع Society فى آن واحد بدون أى تحـديد وأدنى تمايز ؛ إنهـا نسق مفرد من دولة المجتمـع Society State سواء أكان هـذا النسق منظما أو غير منظم .

- لم تعـد الدولة الآن هى كل شىء ، كما كان الأمر بالنسبة إلى دولة المدنية ؛ إن الدولة أصبحت الآن مجـرد ضامنة الحقوق والواجبات ، إنهـا تملك فى يدها قوة القانون ، وقوتهـا مستمدة من قوة القانون ، بل هى لاتـستطيع أن تتجاوز هذا القانون . إن الدولة هى تلك التى تعلن وتضمن قانونيا حقـوق وواجبات الأفراد وتجمعاتهم : إنهـا يمكن أن تعلن وتضمن حقـوق وواجبات التجمعات الدينية ولكنها ليست مجتمعا دينيا فى حد ذاتهـا ، كما أنها يمكن أن تعلن وتضمن حقوق وواجبات المؤلفين والأساتذة وكل من يساهم فى إبتكار ونقـل الثقافة ،

---

* عن معنى الديموقراطية فى أثينا ودول الاغريق بوجه عام نوجه القارىء الى كتاب Agard, W. R. وعنوانه what Democracy meant to the Greeks 1942

وكتاب Bonner, R. J وعنوانه Aspects of Athenian Democracy 1933

ولكنها ليست فى حد ذاتها مبتكرة الثقافة ومقررتها ، إنها تستطيع أن تعلن وتضمن حقـــوق وواجبات كل القوى الإقتصادية والإنتاجيـة والتوزيعية ، وبالطبع فإنها تستطيع أن تكون كذلك إذا ضمنت حقوق العمال مثلا وواجباتهم، ولكنها حين تصبح كذلك فإنها تعارض طبيعتها ، وتتخذ موقفا معارضا لوظيفتها القانونية ... إنها تشرف على النشاط ولكنها لاتخلقه ... إنها تؤلف إطار الحقوق والواجبات ولكنها ليست نفسها كل إطار الحياة [1] .

* * *

إن دراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية ، كما أن دراسة الدولة القوميـــة ستريننا كيف انتهت الفلسفة السياسية وتطورت من الدولة المدينـــة إلى الدولة القومية .

إننا لو نظرنا إلى الدولة المدينـة الأغريقية فى ارتباطاتها لميـــلاد الفلسفة السياسية ، فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشد انتباهنا . الأولى هى نوع الخبرة التى كانت سائدة . والثانيـــة نوع العقلية التى تتضمنها تلك الخـــبرة . والثالثـة نـــوع الفهم أو التفسير الذى استخلصه ذلك العقـــل من تلك الخبرة .

بالنسبة إلى النقطة الأولى فإننا نجد أن دولة المدينة الإغريقيـة كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرها فى تواجد الشعور السياسى بمعناه

---

(1) Barker. E : Principles of social and political theory pp. 6–7

الدقيق فى خبرة المجتمع الإغريقى بالذات وفيه وحـــده ؛ فلقد كان الحـكم الذاتى Autonomy موجودا ، وكان لهذا الحكم الذاتى قانونه الخاص به ، وكانت المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية موجودة ومتغلغلة فى صميم الكيان الإغريقى . ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التى هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس فى الحقوق والواجبات ، كما ظهرت الوثائق السياسية فى هـذه الآونة ، عـــلاوة على أننا يمكن أن نتلمس فى صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبـــة الأكثرية عن طريق أخـذ الأصوات .

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطا معينا من العقلية ، وهذه هى النقطة الثانيـة . والواقع أنه ليس من المدهش أن تلبث إدانة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسيات ، ذلك أن السياسيات هى تعبير عن العقل الذى ينادى بالعلاقية بين الإنسان والآخرين ، تماما كما أن الفلسفة والعلم هى التعبير عن العلاقيـة التى تربط الخبرة الإنسانيـة برباطـ كلى متصل . إن العقل الذى يعرف ذاته عمليـا على أنه فى « كل » يمكن أن يتعرف على ذاته نظريا على أنه مندرج فى نظام كامل الطبيعة . ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذى كان موجودا فى دولة المدينة الإغريقية كان نمطا كليا مندرجا فى نظام عام .

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخــــاصة بنمط الفهم أو التفسير التى استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة ، فإننا نجد أن هـذا الفهم لا بد وأن يرجع إلى المعقول التى تتـأمل فى تلك الخبرة . إن الفهم الأساسى ، والفكـرة الرئيسية لفلسفة السياسيه الإغريقية كما نجدها عنـــد أفلاطون وأرسطو هى أن العقـل الإنسانى لا يمكن أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا فى مجتمع المعقول . بمعنى آخر إن

العقل الإنسانى لا تستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى ، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل ، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذى تشكل من أجل أن يحيا فى دولة أو مجتمع (1).

---

(1) Bosanquet B . The philosophical theory of the state p.p 1–9

٢ ـ الفكر الفلسفي السياسي لدى الإغريق

إذا ما غضضنا النظر عن الحضارات القديمة غير اليونانية ، لبقيت لدينا الحضارة اليونانية بثقلها وعظمتها وإسهاماتها الضخمة في ميدان الفكر الإنساني . وإذا ما اقتربنا عن كثب من تلك الحضارة بهرت عقولنا الأفكار والخطرات والنظريات التي جابت هذه الحضارة ، بعض هذه الأفكار فلسفي بأعلى ما تمثله الفلسفة من حب الحكمة ومحاولة الحياة معها والتوصل إليها ، وبعضها ديني يحاول الوصول إلى ماهية الروح ، والأساس اللاهوتي للوجود ، والكشف عن كنه وما هيه المبدأ الأول، وبعضها كوزمولوجي يحاول الكشف عن جوانب الطبيعة وقوانينها وعللها ، وبعضها إبستمولوجي يستكشف كنه المعرفة ، وطبيعتها ، ومسالكها ، وحدودها .

ولم تكتف هذه الحضارة بالغوص في تلك المشاكل التي مازالت وسوف تزال دائما بمثابة حوار طويل متصل يسهم المفكرون فيه بآرائهم ونظرياتهم طوال التاريخ دون أن يضعوا لهذا الحوار الإنساني نهاية . ودون أن يصلوا فيه إلى نتيجة متفق عليها . أنها فتحت الباب على مصراعيه أمام أفكار ونظريات سياسية وأخلاقية وإجتماعية وإقتصادية ونفسية ورياضية وغيرها ، ورمت بها في ثنايا ذلك الحوار الطويل المتصل الذي لا تنتهي حلقاته ولا تنقطع ما دامت الحياة ودام التاريخ .

وكان لا بد من قوانين تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ وتسير بقضايانا وأحكامنا ـ أيا كانت وفي أي فرع معرفي ـ في طريق الصواب دون ما أدنى إنحراف . وهنا تم المنطق الصوري الأرسطي قويا خلاقا . وأوضح

أرسطو أن عـــلى أى فكر أن يستعين بتلك الآلة (المنطق) بقوانينه الثلاث : عدم التناقض ، والذاتية ، والثالث المرفوع : لـكى تـكون نتائجـــة متسقة مع مقدماته ، ولـكى نضمن الصحة وعدم التناقض فى أى فرع وفى أى فكر .

هكذا نشأت فى أحضان تلك الحضارة العريقـة الفلسفة والعلم وكل الفروع المعرفية الأخرى ... ولقد نشأت كاملة وناضجة بصورة جعلت الـكثيرين يقررون أن العلم والفلسفة وسائر أنواع المعرفة قد ولدت كاملة عند اليونان ، وأنه لاسبيل لأى دارس أو مفكر أن يلفظها أو يبتعد عنها او يتحاشاها،وأن ماجاء بعدها من أفكار لم يكن إلا مجـرد قبول أو رفض لها . ولـكنها ظلت هى دائمـا المحور أو الأساس الذى دارت حـوله كل الافـكار .

والحضارة اليونانية ابتدأت فى القرن السادس قبل الميلاد وعلى وجـه التحديد بطاليس * أحد الحكماء السبعة . ولـكن كانت هناك مرحلة سابقة على تلك المرحلة التى بدأها طاليس هى المرحلة الأسطورية التى مثلها هزيود وهو ميروس ، وهذه المرحلة الأخيرة تمثل سيادة العصر الميثولوجى، ونجد فى كتاباتها تفـكيراً غامضا باهتا يصور لنا الطبيعة على أنها حيـة مريدة وأن الآلهـة يعيشون فوق جبال الأولمب ، ويأتون بمـا يقـوم به البشر من أفعال ، وأنهم عـلل الوجـود ، ومبادىء الطبيعة .

أما المرحلة الثانيـــة فقـد تجاوزت المرحـلة الأسطورية ، وبدأت فى البحث عن أصل الوجـود لا فى آلهـة تشبه البشر تعيش فوق جبال الأولمب ولـكن فى الطبيعة ذاتهـــا ، فظهـر طاليس ونادى بأن الماء أصل الأشياء ، وتلاه

* طاليس ٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م.

انكسياندريس * الذى نادى بأن اللامتناهى هو علة الوجود والعالم ، وجاء بعده انكسيانس ** الذى قرر أن الهواء هو العلة الأولى والجوهر الأوحد للأشياء، ثم ظهرت الفيثاغورية *** وذهبت إلى أن العدد والنغم هما علتا الوجود والعالم، ولقد قسم الفيثاغوريون الناس إلى طبقات ثلاث هى : -

١ — **الطبقة الأولى** : وهى أحسن الطبقات والأنواع ، وأكثرها خيرية وحكمة ، ويمثلها الفيثاغوريون بمن أتوا إلى ملعب الألعاب الأوليمبية للشاهدة والنظر ، وهم طبقة الفلاسفة .

٢ — **الطبقة ثانية** : وهى تلى الطبقة الأولى ، وتمثل أولئك الذين أتوا إلى ملعب الألعاب الأوليمبية للمشاركة فيها ، وممارسة الألعاب المختلفة .

٣ — **الطبقة الثالثة** : وهى الطبقة الدنيا ، وتتكون من أولئك الذين يأتون إلى ملعب الألعاب الأوليمبية للبيع والشراء.

ونحن نلمس فى هذا التقسيم اهتمام الفيثاغورية بالنظر والتطهر ، ووضع من يمثلها فى أعلى المراتب ، ثم تأتى التجربة بعد النظر ، وأخيراً تأتى التجارة والمهن ولعل هذا التقسيم يعكس اتجاه الروح اليونانية برمتها من أن «النظر للسادة والتجربة للعبيد» .

ولقد وضع بارمنيدس**** مذهبا كاملا فى الوجود مؤداه أن الوجود واحد

---

* انكسندريس : ٦١٠ — ٥٤٦ ق.م.

** انكسيانس : ٥٨٨ — ٥٢٠ ق. م.

*** الفيثاغورية : نسبة إلى فيثاغورس ٥٧٢ — ٤٩٧ ق. م.

**** بارمنيدس الأيلى : ولد عام ٥٠٠ ق.م.

ثابت ساكن لا تغير فيه ولا انفصال ولا حركة وأيده تلميذه زينون * بحجج عقلية . ثم وقف هيرا قليطس ** موقفا مناهضا لموقف بارميندس وزينون ونادى بالتغير والصيرورة وبالنار كبدأ أول . ثم جاء بعد هؤلاء فلاسفة محاولة التوفيق منهم أنباذوقليس وانكسا غوراس وتلاهما أصحاب المدرسة الذرية ومنهم لوقيبوس وديموقريطس .

ويلاحظ أن المرحلة السابقة لم تركز إلا على الطبيعة ، عناصرها ومكوناتها ، وعللها ، والمبدأ الأول أو المبادىء الأولى لها ، ومن ثم كان لا بد من مرحلة اخرى تركز على الإنسان ، ومن هنا قامت المرحلة الثالثة في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني وهي المرحلة التي اعتبرت الانسان محور الفكر الفلسفي ، وقد ظهر في هذه المرحلة تياران : الأول يمثله السوفسطائيون الذين بلبلوا الفكر ، والثاني يمثله سقراط الذى أعاد للمعرفة تحديداتها الدقيقة بمنهجه الذى يحتوى على شقين : التهكم والتوليد .

وأتت المرحلة الرابعة والرائعة من تاريخ الفكر اليوناني وهي مرحلة المذاهب الكاملة ، فظهر على المسرح الفلسفي أفلاطون وتلاه أرسطو ، ووضعا لأول مرة في تاريخ البشرية أساسا فلسفية وفكرية كاملة كان الفكر السياسي أحد أركانها الأساسية .

ولقد أعقب المرحلة الأخيرة مرحلة جمود فكرى مثلتها المدرسة المشائية ، ومن أعلامها تيوفراسطس وأوديموس الرودسي وأرستو كسينوس الطارنتي وديكارخوس المسيني وديمتريوس الفاليروني وستراتو اللامباكوسي وليقو وكريتولاوس .

---

* زينون الايلي : ولد عام ٤٦٤ ق . م .

** هيراقليطس : ولد عام ٥٠٤ ق . م .

ولقد اقتصرت هذه المدرسة على الشرح والتعقيب والتفسير الفلسفات السابقة بوجه عام وفلسفة أرسطو على وجه الخصوص ، ولم تسهم فى مجال الفكر الإنسانى بالجديد أو المستحدث .

ولا بد لنا ونحن نلتمس أصول الفكر السياسى عند اليونان أن نغض النظر عما سبق المرحلة الثالثة من تفكير أسطورى وغيبى وآخر طبيعى . كما لا بد وأن نتخطى مرحلة المدرسة المشائية لعدم إسهاماتها فى التراث السياسى أو الفكرى بوجه عام ومن ثم فسوف نركز دراستنا على بقية المراحل فقط .*

---

* هناك مراجع عديدة تمس الفكر السياسى لدى الأغريق بشىء من الاسهاب نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

1 — Barker, E : Greek political theory, plato and his predecessorr (2 nd ed London, 1925)

2 — Cook, T,i : Ahistory of political philosophy (New York 1936)

3 — Dunning; W—A : Ahistory of political theories; Ancient and Mediaeval (New York 1902)

4 — Farrington, B. : Sicence and politics in the ancient world (New York 1940)

5 — Gettell, R.G : History of political thought (New York 1924)

6 — Sabine, G. H. : Ahistory of political theory (New York 1937)

7 — Willoughly, W. W : Politial theories of the ancient world (New York 1903)

8 — Zimmern, A E. : The Greek commonwealth (3rd ed., oxford 1922)

أ ـ الفكر السياسى السوفسطائى

لقد وجه السوفسطائيون النظر إلى الإنسان وإلى معرفته ووجوده بعد أن كان النظر متجها إلى الأساطير والميثولوجيا فى المرحلة الأولى ، ومتجها إلى الطبيعة فى المرحلة الثانية . ولعل هذا الإتجاه لم يكن راجعا إلى عامل فكرى فحسب بل كان راجعا إلى عدة عوامل دينية وإجتماعيه وسياسية :

١ - العامل الدينى : كان من أثر الحروب الكثيرة الداخلية والخارجية أن تزعزعت ثقة الناس بمفهوم الدولة الإلهية وبالتالى بالقوة الغيبية التى يلوح بها بعض الأذكياء لإخضاع الأغلبية لهم . ويرى السوفسطائيون أن الإيمان بالآلهة ذاتها إنما هو نتيجة الحيلة التى أصطنعها المشرعون والساسة لكى يلجموا العامة ويخمدوا بذور الجرائم التى لا ينالها القانون، والتى تخفى على التشريعات الوضعية. ومن ثم لم يعد القانون قدسية دينية وإنما أصبح مجرد صيغ إتفاقية موضوعة من قبل بعض الناس لتحقيق مآربهم ومنافعهم . إن الإنسان يقول السوفسطائيون وعلى رأسهم بروتا غوراس مقياس الأشياء جميعا ، مايوجد منها ومالايوجد، وليست الآلهة . بل أن بروتا غوراس يذكر فى كتاب له عن الآلهة أنه لايستطيع أن يعلم ما إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة لأن « أمورا كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم وأخصها بالذكر غموض المسألة وقصر الحياة » . وكان السوفسطائيون يهدفون من مهاجمتهم للدين وأعتباره نسبيا أن يعلموا الناس أن ليس ثمة قانون إلهى ولا دولة إلهية وأن يدعوهم إلى التحرر من سلطان الدين وجبروته ، وأن يمارسوا حقوقهم السياسية بمنأى عن الدين ، وبدون خوف من رجاله .

٢ - العامل الاجتماعى : كان من آثار التنقل والترحال والاحتكاك عن

طريق الحروب والتجارة أن أطلع الناس على عادات وتقاليد مخالفة بعضها أكثر تمدنا وتقدما من تلك الموجودة فى المجتمع الأثينى ، ومن ثم نادى السوفسطائيون بنسبية العادات والتقاليد والقوانين والعرف ، فما يصلح لمجتمع ما منها قد لا يصلح للاخر . ونتج عن هذا أن الآلهة أصبحت ذات أصل تعاقدى ، كما أصبحت الدولة تعاقدية وليست من صنع الآلهة ، كما أصبحت القوانين نسبية ووضعية .

٢ - عامل سياسى : فلقد كانت الديموقراطية الأثينية قد بلغت أوجها فى ذلك العصر ، وكان على رجل السياسة أن يتسم بالقدرة الفائقة على الجدل والمناقشة والحوار والدفاع عن الآراء صحيحها وباطلها . وشعر السوفسطائيون بأنهم يملكون القدرة على تدريس فن الجدل وذلك نظير أجور تتفاوت بقدر غنى الطلاب ، فتولوا مهمة تدريب الشباب لإعدادهم للعمل السياسى .

لقد كان السوفسطائيون أول من وجهوا النظر إلى الفكر السياسى ، بل لقد كانت غايتهم من هدم قدسية الدين، ومناداتهم بنسبية القوانين والعرف والعادات والتقاليد ، وتعليمهم الشباب على الجدل ، ومنازلة الخصوم ، والقدرة على إثبات صحة القول ونقيضه فى نفس الوقت هو إعداد الناس للعمل السياسى فى المحل الأول .

وعلاوة على هذا فلقد ناقش السوفسطائيون - لأول مرة فى تاريخ الفكر - مسائل سياسية من الدرجة الأولى مثل : الجدل السياسى ، العدالة والتعدى ، السلطة الدينية والدنيوية ، الانتخابات السياسية ... الخ . ولكنهم ناقشوا مثل هذه المسائل من زاوية لا أخلاقية تروم منفعتهم الشخصية بغض النظر عن الحقيقة. لذلك لم يحددوا المصطلحات بل أعطوا المصطلح الواحد أكثر من معنى طبقاً الظروف والوقت وتحقيقا لمصلحتهم ومنفعتهم ، فبلبلوا الفكر وألبسوه ثوب

الغموض والاضطراب، الأمر الذى جعل سقراط يثور عليهم ثورته الكبرى .

ولعل أكبر إسهام ساهم به السوفسطائيون فى مجال الفكر السياسى هى تلك النظرية التى أتى بها كليكليس السوفسطائى وأسماها نظرية الحق للأقوى ، والتى كان لها أثرها الفذ على تاريخ الفكر السياسى اللاحق .

وترى نظرية الحق للأقوى أن الطبيعة تريد أن يتغلب القوى على الضعيف ويسيطر عليه ، وأن الإنسان الذى يتمتع بقوة طبيعية وذكاء خارق لا بد أن يزدرى عدالة البشر التى تواضع عليها الناس ، ولا بد أن يجهر بما يرى ، وأن يعيش كما يحب ويهوى مرتكزا على قوته وجبروته ، ورهبة الناس وخشيتهم منه وهو يفسح المجال أمام أهوائه وشهواته ، مطلقا لها العنان ، فتندفع متزاحمة فى البحث عن إشباعها .

ويؤكد كليكليس أن الحياة بحسب الطبيعة إنما تتجلى بأروع صورها لدى أشخاص يتمتعون بروح النخبة المصطفاة أو لدى الصفوة النادرة فى المجتمع .

كما يرى أن الأخلاق والقوانين من صنع الضعفاء من الناس وهم أغلبية أفراد المجتمع ، وأن هؤلاء قد صنعوا القوانين ، ووضعوا قواعد الأخلاق لكى يكبحوا جماح الأقوياء وينتزعون منهم الحق والمنفعة والسلطان . ولكن مجريات الطبيعة والتاريخ تناهض هذا الإتجاه الذى يصطنعه الضعفاء ، فلا يلبث الأقوياء من أن يكتشفوا خداع أغلبية أفراد المجتمع (الضعفاء) فيحطمون القيود ، ويقيمون من أنفسهم سادة على الجميع ، وهنا يسود القانون الطبيعى بين البشر ، وتتحقق نظرية الحق للأقوى .

والواقع أن الحوادث التاريخية أسهمت فى إطلاق حرية السوفسطائيين ، وتحقيق نظريتهم ، فكانت الحكومات التى قامت فى اليونان فى ذلك الوقت

قصيرة العمر ، ما تلبث إحداها أن تولد حتى تقضى عليها الأخرى وتحل محلها بالقوة . ولذا فقد الحكم هيبته ، وأخذ السوفسطائيون يسرفون فى أحكامهم السياسية ، فلم يقتصروا على بيان أن القوانين ليست إلهية وحسب بل إعتبروا القانون شيئا مصطنعا ، وذهبوا إلى أنه يتقلب بتقلب الأهواء ، وأنه لا يختلف فى تغيره وتبدله عن تغير وتبدل القوة العمياء ، مما مهد السبيل لطغيان البطش والعنف دون وازع من دين أو ضمير أو حقيقة .

والواقع أنه مع ما فى الفكر السياسى السوفسطائى من اغاليط ، وتلاعب بالألفاظ والحجج ، تحقيقا للنفعة الشخصية ، إلا أننا يجب أن نوجه إلى السوفسطائيين بعض الأهمية لأنهم كانوا أول من وجه الفكر الإنسانى إلى الإنسان بنواحيه الاجتماعية والسياسية على وجه الخصوص . ويكفى أن نقرر تركيزا على أهمية السوفسطائيين أنهم أول من ألقوا بخيط الفكر السياسى فى ملحمة التاريخ الإنسانى الطويل .

ب ـ أصول الفكر السياسى عند سقراط

لم يكن تعليم الفكر السياسى والفكر بوجه عام على يد السوفسطائيين سوى مهنة طيبة تدر الربح الوفير ، والنفع المادى الكبير . وقد خالفهم سقراط فى ذلك فاتخذ من تعليم الحكمة بما فيها الحكمة السياسية واجبا مقدسا كان يشعر ويحس بندائه * .

* يمكن تتبع موقف سقراط السياسى مما ذكرناه من التراجم العامة عن الفكر الأغريقى القديم ومما ذكره أفلاطون فى محاوراته عنه كما يمكن الرجوع إلى كتاب Taylor, A.E وعنوانه Socrates (London 1933) وأيضا فى كتاب fouillee وعنوانه La philosophie de Socrate

ويندر أن نجد فى التاريخ عبقرية معقدة كعبقرية سقراط ، فلقد كان وطنيا مخلصا ، شجاعا صادقا ، إزدرى الاسراف بالمدنية وراح ينادى بالرجوع إلى عيش الفطرة الأولى (وسوف ينادى بندائه أفلاطون فيما بعد . كما سوف يمجد جان جاك روسو فى العصر الحديث حال الطبيعة الأولى) ، فكان يسير حافى القدمين يقاوم الجوع والعطش ، وأنخرط فى سلك الجندية ، ومع ذلك فلقد كان محدثا لبقاً بارعاً دقيقاً سخر من أمهر السوفسطائيين ، وتهكم عليهم وأستطاع أن يسحر ببيانه واتقاد قريحته شباب أثينا للتأثير فيهم وتوجيههم نحو حياة سياسية واجتماعية وأخلاقية خيرة .

وكان سقراط فوق هذا ، وخلافا للسوفسطائيين ، رجلا متصوفا يعتقد أن الآلهة توحى إليه . ويروى أن كاهنه (دلف) الناطقة بوحى (أبولون) قد زفت إليه بشرى الحكمة فأخذ يبشر بها ، إعتقادا منه بأن الله قد أقامه معلما مجانيا يرتضى الفقر فى سبيل رسالته ، راغبا عن متاع الحياة وزخرفها . وقد صرف عنايته بتثقيف الأرواح والعقول عن طلب الشهرة والمجد ، وعن الإهتمام بشئونه الخاصة وأمواله.

ونتج عن إيمانه بالآلهة وحكمتها أن أعاد إلى القوانين — التى سلبها السوفسطائيون قدسيتها — قيمتها وروعتها . فلقد ميز سقراط بين القوانين غير المكتوبة والقوانين المكتوبة الاولى قوانين إلهية والثانية قوانين بشرية وأن كانت مستمدة من القوانين الإلهية ففى « مذكرات سقراط » نجد سقراط يسأل هيبياس قائلا :

— هل تعرف قوانين لم تكتب ؟ فأجاب هيبياس :

— نعم ؛ إنها القوانين التي لا تختلف فى جميـــع البلدان ، والتى تبحث فى موضوع واحد .

— هل تستطيع القول أن الناس هم الذين وضعـوها ؟

— كيف يصح ذلك ، مادام البشر لم يستطيعـوا أن يجتمعـوا كلهم ، وهم لايتكلمون لغة واحـدة .

— من الذى وضع هذه القوانين إذن فى رأيك ؟

— أعتقد أن الآلهة هى التى أوحت بها إلى البشر : لأن القانون الأول لدى الناس جميعا هو قانون إحترام الآلهة (١) .

ومن ثم فالقوانين غيرالمكتوبة تمتاز بأنها كلية وشاملة وأنهامن صنع الآلهة... لقد نقشت الآلهة هذه القوانين فى قلوب الناس ، وهى تحمل فى ذاتها عقاب مـن يخالفها . وما القوانين المكتوبة سوى صورة أو أنموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة . وبهذا أستمدت القوانين الشعبية عظمة وقدسيةمن عظمة نموذجها الإلهى وقدسيته . وعلى هذا يعيد سقراط قدسية القوانين إليها ، تلك القدسية التى هدمها السوفسطائيون .

ويرى سقراط أن مصلحة الفرد تتفق دائما مع مصلحة المجموع ، وأن الخير الفردى لاينفصل عن الخير العام . وهو هنا يهدم مبدأ المنفعة الفـردية الذى نادى به السوفسطائيون .

* * *

تساءل السوفسطائيون ، وتساءل سقراط ، عن الخير والشر ، والعدالةوالظلم ، والتقوى والإلحاد ... الخ . وأفاد الأولون من إبهام الكلمات ، فاتخذوا التعريفات

---

(١) اكزونوفت : مذكرات سقراط

الناعمة الناقصة مبادىء يقيمون فوقها صرح جدلهم الزائف ، أما سقراط فقد نازعهم الحجة بالحجة ، مقيما التعريفات الدقيقة وعددا للمصطلحات معانيها المحددة مستخدما منهج التهكم والتوليد ، التهكم ينقذنا من أخطائنا وينقى ضمائرنا حتى تصبح متهيئين لتلقى الحقيقة ، أما التوليد فغايته إيصالنا إلى الحقيقة ، تلك التى لا تكشف إلا فى نفوسنا ، إذ أننا ولدنا بها .

والحاكم عند سقراط يجب أن يكون حكيما فيلسوفا ، فكان يجهر علانية بأمنيته بأن يحكم الناس أحكم الناس ، وكان يثور إذا رأى أن تعيين الحكام والشيوخ خاضع للصدفة والاتفاق أو الظروف والملابسات . ومارس حريته السياسية بأقصى ما يستطيع حتى أنه رفض التصويت على الحكم بالاعدام على القادة الذين قاتلوا فى (أرجينوز) غير مهتم بالغليان الشعبى ولا بغضب الحاكين .

سخر سقراط من السوفسطائيين وتلاميذهم ، وهاجم نظريتهم عن الحق للأقوى ، ذاهبا إلى قدسية القوانين ، وضروريتها وكليتها بالنسبة إلى الجميع ... إلى الضعيف والقوى سواء بسواء . وأعاد للأخلاق قيمتها وعموميتها وهاجم نسبيتها ، كما أعاد للمجتمع بنظمه المختلفة هيبته وللدين قدسيته ، ورأى العودة إلى حال الطبيعة الأولى .. إلى عيش الفطرة الأولى بكل بساطتها وتمامها التام ، وأنقذ المعرفة من براثن الشك السوفسطائى ، ووصل بين خير الفرد وخير المجموع ، وأصلح عقول الشباب مما ملأها به السوفسطائيون ، ورأى أنه من الضرورى أن يحكم الناس أحكم الناس فكان بذلك مقدمة للارهاصات الأولى والجوهرية للفكر السياسى الأصيل .

حـ ـ الفلسفة السياسية عند أفلاطون

١ — نشأة الدولة او المدينة :

يرى أفلاطون أن عدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه ، وإفتقاره إلى الآخرين هما سبب نشأة الدولة أو المدينة (*) وأن المجتمع بحالته السليمة إنما نشأ سداً لحاجتنا الطبيعية ، ثم أخذ ينسج خيوط مدينته الفاضلة، فذهب إلى أن أول حاجاتنا الطبيعية هي القوت ؛ قوام حياتنا كمخلوقات حية ، وثانيها المسكن ، فالكساء . وأن التعاون يقتضى نوعا من تقسيم العمل ؛ فيظهر الزراع والبناؤون والحاكة والأساكفة ، كل حسب استعداده الخاص وموهبته .

ولكن الزارع لا يصنع محراثه بنفسه ، ولا يصنع معوله ولا غيره من آلات الحراثة ، وكذلك البناء والحائك والإسكاف وإذن فيلزمنا نجارون وحدادون وغيرهم من الصناع ، كما يلزمنا رعاة المواشى ، ومن هم من هذا القبيل لإمداد الفلاحين بالثيران والمواشى ، ومد البنائين بمواد البناء ، ونقل الجلود والأصواف للاساكفة والحاكة ، ثم يذكر سقراط (المتحدث بلسان أفلاطون فى جمهورية أفلاطون) أمام محاورة أو ديمتس:

— على أنه يندر اختطاط مدينة ، فى أى موقع كان ، دون افتقارها إلى واردات .

— يندر .

(*) يستعمل أفلاطون الدولة والمدينة بمعنى واحد ، فما كان معروفا من تنظيم سياسى فى هذه الآونة هو دولة المدينة city-state

— فيلزمنا أشخاص آخرون ، يجلبون ما نحتاج إليه من المدن الأخرى .

— يلزم .

— إذا ذهب المندوب فارغ اليد مما يحتاج إليه الأقوام الذين نستمد منهم ما نفتقر إليه من المواد عاد بخفى حنين .

— هكذا أظن .

فلا تقتصر المدينة على ما تستهلكه ، بل يلزم أن يزيد منتوجها على استهلاكها ليكون لها ما تدفعه بدل ما تستورده من الخارج .

— يجب ذلك .

فتحتاج مدينتنا إلى زراع وصناع أكثر مما سبق ذكره .

— تحتاج .

— وإلى وكلاء كثيرين لتصدير البضائع وتوريدها ، هم التجار . أليس كذلك ؟

— بلى .

— فإذن نحتاج إلى تجار أيضا .

— مؤكد (١) .

وبديهى أن التجارة تحتاج إلى ملاحين لنقلها بحرا ، وسائقين لنقلها برا ، كما تحتاج إلى فتح الأسواق ، وتداول النقود لتسهيل المعاملات ، ووجود العمال والوسطاء المأجورين .

وبديهى أيضا أن أناسا يعيشون فى مثل هذه المدينة لابد وأن يحيوا حياة

---

(١) أفلاطون : جمهورية أفلاطون . ترجمة حنا خباز . الكتاب الثانى .

الفطرة السليمة الهنية والواقع أن أفلاطون يؤيد مثل هذه الحياة ، ويحبذ مثل هذه المجتمعات ، ففيها « يجنى الناس ذرة وخمـرا ، ويصنعون ثيابا وأحذية ، ويشيدون لأنفسهم بيوتا ، ويمكنهم العمل صيفا أكثر الوقت بدون أحذية ولا أردية ، أما فى الشتاء فيجهزون بما يلزمهم منها ، أنهم يقتاتون بالقمح والشعير ، ويصنعون خبزا وكعكا .. ويجلسون على أسرة مصنوعة من أغصان السرو والآس ، ويتمتعون بصفاء العيش مع أولادهم ، وراشفين الخور ، مكللين بالغار ، مسبحين الآلهة ، معاشرين بعضهم بعض بسلام ، ولايلدون أكثر مما يستطيعون أن يعولوا ، احتسابا من الفاقة والحرب » (١)

ولكن غلوكون أحد محاوري سقراط (وسقراط هنا يتحدث بلسان أفلاطون) يعترض على مثل هذه المدينة ، مطالبا بحياة تسودها الرفاهية . وهنا يقرر أفلاطون أن مدينة تسودها الرفاهية كتلك التى يطلبها غلوكون تحتاج علاوة على ماسبق من الضروريات اللازمة لحياة الفطرة إلى مد أطرافها ، وأن تملأ بالمهن المنوعة التى لاتوجد فى المدن لمجرد سد الحاجات الطبيعية ، مثال ذلك الصيادون ، وأرباب الفنون ، والشعراء ، والمنشدون ، والممثلون ، والراقصون ، والقصاصون والمقاولون ، وصناع الأدوات على أنواعها ، وصانعوا البهارج وحلى النساء ، والمرضعات ، والممرضات ، والحلاقون ، والطهاة ، والأطباء .

ومن هنا تضيق حدود الدولة أو المدينة عن سكانها بعدما كانت كافية لسكانها الأولين ، ومن ثم تضطر لمد نطاق مراعى المدينة وحقولها بواسطة الحرب . وبالتالى تحتاج إلى تشكيل جيش من الجنود المحترفين ، وتوفير العتاد الحربى لهم ، ثم تحتاج إلى إنشاء عقل مدبر حاكم لهم .

---

(١) جمهورية أفلاطون . الكتاب الثانى .

ثم يستطرد أفلاطون فيبين أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفي النزعة ، محبا للمعرفة ، وديعا مع أصحابه ، شديدا مع أعدائه. يقول أفلاطون « الحاكم الكفؤ ، فى عرفنا ... فلسفى النزعة ، عظيم الحماسة سريع التنفيذ ، شديد المراس » .(١) ويأخذ أفلاطون بعد ذلك على عاتقة فى آخر الكتاب الثانى من جمهوريته ، والكتاب الثالث بأكمله بيان كيفية تهذيب وتربية الأحداث المعدين للحكم .

٣ ـ تربية الأحداث المعدين للحكم :

يجب أولا — يقول أفلاطون — أن تكون فى غاية الحذر فى انتقاء القصص التى تملى على أسماع الحكام فى حداثتهم ، فلا يباح فى هذه القصص مايمس كرامة الآلهة : فلا يقال فيها أنها تشهر الحروب ، أو أنها تنقض العهد أو الميثاق ، أو أنها تنزل الكوارث بالناس ، أو أنها تخدعنا بكذبها .

ويجب ثانيا ألا نشجع مخاوف الموت فى قلوبهم ؛ لكى نحقق لهم الشجاعة ، وضبط النفس ، واحترام الذات .

كما يجب ثالثا ألا يفرطوا فى الضحك ، وأن يحتفظوا بالصدق دون الكذب وأن يكونوا أعفاء ومتحررين من حب المال .

ويجب أيضا أن يعفى الحكام من كل مهنة أخرى غير الحكم ، لكى يتمكنوا من بلوغ أعلى مراتب الحذق والمهارة فى تدبير شئون الحكم .

ويجب أن يسن لهم نظام دقيق فى الأغانى والألحان والآلات الموسيقية ؛ فلا تسلم لهم آلات موسيقية تنشىء فيهم الرخاوة وتبط العزائم ، ويحظر عليهم

---

(١) جمهورية أفلاطون : الكتاب الثانى

أيضا كل الألحان المركبة ، والبسيط من هذه هو المباح لهم . وغرض هذا هو أن يتربى فى عقول الأحداث حكام المستقبل الشعور بالجمال والاتساق والاتزان، وهى صفات تؤثر فى سجيتهم ، وفى علاقاتهم بعضهم ببعض .

ويجب أن يكون طعام الحكام بسيطا ومعتدلا وصحيا ، وذلك يغنيهم عن الاستشارة الطبية إلا فى أحوال استثنائية ، كما يجب عليهم القيام بالتدريبات الرياضية ، فنسبة التدريبات الرياضية للجسد هى نفس نسبة الموسيقى للعقل ، والتربية الرياضية تقبل لترقية العنصر الحماسى ، كما تقبل الموسيقى لترقية العنصر الفلسفى ، وأقصى أغراض التهذيب هو إعداد هذين العنصرين الحماسى والفلسفى بنسبة عادلة متزنة .

ويجب على الحكام أن يعيشوا عيشة شظف وتقتير ، وأن يسكنوا الخيام لا البيوت ، كما يجب ألا يمتلكوا ملكا خاصا .

وبعد أن يفيض أفلاطون فى تهذيب الحكام وتدريبهم ، يرى أنه من هـــذه الطبقة يجب إنتقاء وإختيار القضاة والحاكمين ، ويجب أن تتوفر فى هؤلاء الذين يختارون للحكم سنا أكبر ، وفطنة أوفر ، وجدارة أعظم ، ووطنية أعرق، وأنانية أقل .

ودون الحكام تقوم فئة المساعدين أو الجند، ثم تقوم بعد هذه الفئة الأخيرة فئة الفلاحين والصناع والتجار ، فتتكون الدولة من ثم من ثلاث طبقات ،الأولى طبقة الحكام وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالذهب، والثانية طبقة المحاربين وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالفضة ، والطبقة الثالثة هي طبقة التجار والصناع والزراع وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالنحاس والحديد .

أما أسلوب التهذيب والتربية ، فيبدأ قبل ميلاد الحدث حتى نضمن له وراثة سليمة ، وفى ضوء نظرية أفلاطون عن شيوعية النساء والمال يتم أخذ الابناء الأصحاء ، حيث ينضمون إلى مؤسسات عامة تشرف عليها الدولة . وينشأ الأحداث معا فتقوى أواصر الألفة والمحبة والتعاون فى نفوسهم مما يؤدى إلى تمكينهم من تسيير دفة شئون الحكم فيما بعد بهذه الروح .

وتستمر تربية الأحداث من ذكور وإناث (٥) حتى سن العشرين ، فيتلقون تدريبات رياضية وموسيقية، ويختار منهم عن طريق الامتحان من تثبت صلاحيته. والجزء الأخير يتلقى فنون التدريب العسكرى لمدة عامين أو ثلاث ، ثم يتلقون دراسات فى الحساب، ثم الهندسه البسيطة ثم الهندسة المجسمة ثم الفلك على الترتيب وفى سن الثلاثين يعقد لهم امتحان آخر ، ومن يجتازه يمضى فى دراسة المنطق والفلسفة . وفى سن الخامسة والثلاثين توكل إليهم أعمال رئيسية فى الجيش والإدارة ، إلا أن مهام الحكم ومشاكله لا توكل إليهم إلا بعد بلوغهم سن الخمسين.

أما عن واجبات الحكام التى يجب أن تشملها بدورها التربية والتهذيب فهى :-

١ - أن يحولوا دون الميل إلى إثراء البعض وفقر البعض الآخر :
٢ - أن يسهروا ضد اتساع الأراضى اتساعا سريعا .
٣ - أن يتشددوا فى قمع البدع فى فنى الموسيقى والتدريبات الرياضية .
٤ - أن يتركوا بقية القوانين لفطنة القضاة .
٥ - أن يوكلوا أمر الطقوس الدينية لوحى أبولو إله دلفى .

---

(٥) لم يفرق أفلاطون بين الرجل والمرأة بل ساوى بينهما ، أنظر فى ذلك كتاب جمهورية أفلاطون الكتاب الخامس الذى يدور حول المسألة الجنسية .

ويمكن حصر مزايا الفطرة الفلسفية التى يتمتع بها الحاكم فيما يلى :ـ

١ ـ حب المعرفة ، فأرباب الفطرة الفلسفية هائمون بكل أنواع المعارف ، لتتجلى لهم حقيقة هذا الوجود الخالد الذى لا يتغير زمانا ومكانا .

٢ ـ حب الوجود الخالد حبا كليا .

٣ ـ حب الصدق ومقت الكذب ، فالصدق قرين الحكمة .

٤ ـ هجرة اللذات الجسدية ، والهيام باللذات العقلية .

٥ ـ شدة القناعة والعفة والبعد عن الطمع .

٦ ـ نبذ كل ما هو وضيع وشرير ، ونبذ الجبن .

٧ ـ الزهد فى الحياة الحاضرة ، وعدم هياب الموت .

٨ ـ سرعة الخاطر فى التحصيل ، والتميز بذاكرة حافظة .

٩ ـ محبة الاتساق والجمال .

يسأل سقراط غلوكون فى محاورة الجمهورية .

ـ أو يمكنك أن تجد عيبا فى عمل يتطلب من تعاطاه عن جدارة أن يكون ذا ذاكرة حافظة ، سريع الخاطر ، زكى الفؤاد ، حلو الشمائل ، محبا وحليفا للحقيقة والعدالة والشجاعة والعفاف ؟

ـ كلا . إن نابغة النقد نفسه لا يمكنه أن يجد عيبا فى عمل كهذا .

ـ افتتردد فى أن تعهد إلى هذه الخلال فى إدارة مصالح الدولة، وقد أنضجها السن والتهذيب فأهلها لوظيفتها هذه ؟[1]

ويذكر أفلاطون أنه « ما من دولة ، ولا نظام ، ولا فرد ، عليه أن يبلغ ،

---

(١) جمهورية أفلاطون : الكتاب السادس .

أو تبلغ ، الكمال ما لم تلق مقاليد الحكم فيها إلى أيدى الفلاسفة »(١) .

٢ - الدولة والطبقات الثلاث :

مزج أفلاطون نظريته السياسية بأخلاقه وبفلسفته ، وفيما يتعلق بنظريته الأخلاقية نجده يقرر أن ثمة فضائل أربع هى على التوالى : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة ، والعدالة ، ولقد توصل أفلاطون إلى هذه الفضائل من نظره فى النفس الإنسانية ، فهى تنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء . أولها النفس العاقلة ، وثانيها النفس الغضبية ، وثالثها النفس الشهوانية ، ومركز النفس الشهوانية فى أسفل البطن ، ومركز النفس الغضبية فى الصدر أو فى القلب ، بينما مركز النفس العاقلة فى العقل .

ولقد اختص أفلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة ، فالنفس الشهوانية هى أدنى النفوس ، ولها فضيلة سلبية هى العفة وقوامها ضبط الشهوات ، ومحاربة الشطط والإسراف فى الأهواء ، ونزع تعلق النفس بلذات الجسد تمهيدا لإدراك الحقيقة والخير ، أما فضيلة النفس الغضبية فهى الشجاعة وقوامها احتمال المكاره فى سبيل إدراك الخير ، والعفة والشجاعة فضيلتان تمهدان لفضيلة ثالثة هى فضيلة النفس العاقلة التى تسمى باسم الحكمة ، ووظيفة الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها ، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة . ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعتها النفس الغضبية صاغرة لا تستطيع فعل شىء .

ولقد شبه أفلاطون فى محاورة فيدروس النفس بعجلة يجرها جوادان :

---

(١) نفس المرجع : نفس الموضع .

إحداهما أسود جامح يرمز للشهوة ، والثانى أبيض كريم يرمز للنفس الغضبية ، أما الحوذى فهو يرمز للنفس العاقلة ، وهو يوفق وينسق بين الجوادين .

وإذا أفلح العقل وفضيلته الحكمة فى أن يوفق بين الجوادين لتحقق التوازن المنشود ، وتحققت بالتالى العدالة ، والعدالة تنشأ عند أفلاطون من خضوع النفس الشهوانية للنفس العاقلة ، وهى بمثابة القوة الموحدة التى تستهدف إقامة الإتزان بين واجبات كل نفس جزئية وبين ما تقتضيه .

ويطبق أفلاطون نظريته الأخلاقية هذه على دولته أو مدينته ، إذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة شجاعة عفيفة عادلة . ومن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقا موسعة ، وكما تحتوى نفس الإنسان على ثلاثة نفوس جزئية ، فإن المجتمع يتكون أيضا من ثلاث طبقات وإن كان ذلك لا يقضى على وحدته وهذه الطبقات الثلاث هى :—

الطبقة الأولى : وهى أرفع الطبقات ، وتمثل طبقة الحكام الفلاسفة الذين يوكل إليهم أمر الحكم وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة .

الطبقة الثانية : وهى تلى الطبقة الأولى ، وتمثل طبقة الجند أو المحاربين ، ويكلف أفراد هذه الطبقة بالدفاع عن الدولة من الناحيتين الداخلية والخارجية . وينبغى لهم أن يتحلوا بالشجاعة فى الدرجة الأولى .

الطبقة الثالثة : وهى أدنى الطبقات ، ويمثلها الصناع والتجار والزراع ، أى أنها تضم عامة الشعب . ويوكل إلى أفراد هذه الطبقة أمر الإنتاج والسهر على تأمين الحياة النباتية والحيوانية . والعفة هى الفضيلة الأولى التى ينبغى أن يتحلى بها هؤلاء الأفراد .

أما العدالة فهى تقوم من الاتساق بين طبقات المجتمع الثلاث دون ما تدخل من طبقة فى شئون الطبقة أو الطبقتين الأخرتين أى « التزام كل بعمله الخاص ، وعدم التدخل فى شئون غيره».

وكما تخضع النفس الشهوانية للنفس الغضبيــة ، وتخضع هذه الأخيرة النفس العاقلة ، كذلك فإن العمال يخضعون للمحاربين ، والمحاربون يطيعون الفلاسفة الحكام ، فالعدالة فى الدولة تماثل العدالة فى الأفراد .

أما عن ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته ، فهذا واضح ، إذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالمثل وبالخير ، ويتخذ من المعرفة الكلية زادا ومعينا . وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها ، ومن هنا قلنا أن أفلاطون ربط نظريته السياسيه بالفضيلة (الأخلاق) وبالمعرفة (الفلسفة) أوثق ارتباط .

٤ - أنواع الحكومات :

تنقسم الحكومات عند أفلاطون إلى خمسة أنواع كبرى هى الارستقراطية والتيموقراطية والأوليجاركية والديموقراطية والطغيان على التوالى .

١ - الارستقراطية : وهى تلك التى ذكرها أفلاطون فيما سبق ، وقرر فيها وجوب شيوعية النساء والأولاد ، وتربية الأحداث ، وأن يكون الحاكم فيلسوفا ، وأن يكون الجنود مبتعدين عن تدبير الأموال وإتخاذ ملكيات لهم . وأن يتناولوا جميعا رواتب سنوية مقابل حكمهم وأن يحصروا جهودهم فى السهر على أنفسهم وعلى الدولة .

والنظام الارستقراطى يقابل نظام المجتمع الطبيعى السليم ، وتكون الحكمة فيها سائدة ، والعدالة متحققة ، إلى جانب الشجاعة والعفة على نحو ما ذكرنا .

إلا أن ثمة ضرورات اقتصادية وسيكولوجية تؤدى إلى إنهاء مثل هـذه الحكومة الصالحة العادلة ، فتظهر حكومات فاسدة غير عادلة يحددها أفلاطون فى أربع صور على وجه التحديد .

٢ - التيموقراطية : وهى تلى الحكومة الارستقراطية ، وتنشأ عنها ، وتكون بمثابة حكومة عسكرية كتلك التى حكمت كريت وأسبرطة فحين تذبل الارستقراطية ينشأ الانقسام بين طبقات الدول الثلاث ، وتستغل الطبقة الدنيا بواسطة الطبقتين الأخريين فيتم تقسيم ثروتها بين أفراد هاتين الطبقتين ، وتهبط إلى درك الخدمة والعبودية . ولقد سمى أفلاطون هذه الحكومة بالتيموقراطية لأن زعماءها تسيطر عليهم الرغبة فى البطولة وإحراز الشرف والانتصارات والأمجاد . وهذا النوع من الحكومات يكون وسطا بين الأرستقراطية والأليجاركية .

٣ - الأوليجاركية : وهى حكومة الأقلية الموسرة ، وتنشأ ابتداء من التيموقراطية ، ذلك أن حب التيموقراطيين للثروة والشهوات وتركهم الحكمة والمعرفة يزداد مع مرور الأيام فيتحولون إلى إقطاعيين قساة غلاظ يستولون على الأموال بغير حق ، فتصبح الثروة أساس الجدارة وهو إثم فظيع .

ومن نتائج النظام الأوليجاركى أن الثروة والفاقة يبلغان أقصى مداهما فتنقسم المدينة إلى قسمين : غنى وفقير ، يبغض أحدهما الآخر ويكيد له . يقول أفلاطون « تخسر مدينة كهذه وحدتها ، وتصير اثنتين ، الواحدة مؤلفة من الفقراء والأخرى من الأغنياء ، والفريقان ساكنان معا ، يكيدان أحدهما للاخر » (١) فيكثر المتسولون واللصوص والمجرمون ، وتقل الفضيلة والحكمة وحب المعرفة .

٤ - الديموقراطية : يتم الانتقال من الأوليجاركية إلى الديموقراطيـة

---

(١) جمهورية أفلاطون : الكتاب الثامن .

بالثورة التى يقوم بها الفقراء على الاوليجاركيين ويساعد الفقراء فى ثورتهم النبلاء الذين أفلسهم الأغنياء بطرق شتى ، ويستولون على الحكم ، فيقومون بقتل وتشريد الأغنياء ، وتقوم الحروب الأهلية ، وينادى الديموقراطيون بالحرية للجميع فينتهى الأمر إلى فوضى مطبقة . يقول أفلاطون على لسان سقراط محاورا أديمنتس

— فأول كل شىء أليسوا أحرارا ، أو ليست حرية القول والفعل فاشية فى الدولة فيفعل المرء ما يشاء ؟

— هكذا قيل لنا .

— وحيث فشت الإباحة رتب كل فرد نظام حياته وفقا لملذاته .

— واضح أنه يرتبه .

— وعليه أرى أنه ينشأ فى هذه الجمهورية أعظم تباين فى الخلق .

— ينشأ من كل بد .

* * *

— وإذا كنا نفتش عن جمهورية فمن حسن الرأى إيجادها .

— ولماذا ؟

— لأنها (الديموقراطية) تحوى كل أنواع الحكومات بسبب الإباحة التى ذكرتها ، وإذا أراد أحد أن يؤسس دولة كما كنا نعمل الساعة فليقصد إلى مدينة ديموقراطية ، سوق الجمهوريات ، ويختار الصفة التى تخلب لبه ، ويؤسس دولة عليها (١) .

---

(١) جمهورية أفلاطون : الكتاب الثامن .

٥ – الطغيان يؤدى التطرف فى الحرية إلى نوع من الفوضى الشاملة يستغله قطب ذكى من أقطاب المجتمع يسمى بطل الأمة المختار ، فتنمو قدرته باستمرار ويختار حرس خاص له ، وأخيرا يتحول إلى مستبد تام،يستولى على الحكم بقبضة حديدية ، فيضحى المحكومين فى حاجة ماسه له ، ولكى يواجه نفقات الحرب بفرض الضرائب ، وينكل بالأغنياء وبالمنافسين له ، ويشرد الفضـــلاء ، وينهب المعابد ، ويستولى على أموال الشعب .

• • •

هكذا كانت الدولة عند أفلاطون،مثالا أو أنموذجا يحاول أن يظهر فيهـــا أفلاطون ما يجب أن تكون عليه من حيث المبدأ دون البحث فيما إذا كان من الممكن تحقق هذا المثال أو عدم تحققه فهو يصور المدينة الفاضلة ، مثال الخير الذى يجب أن يعرفه السياسى تمام المعرفة ، لكى يتبين ما يلزم لخلق دولة صالحة .

ولقد أدى تأكيد أفلاطون على أن تكون الدولة خاضعة لحكم الفلاسفة ، إلى استبعاد القـانون ، فإذا كانت مؤهلات الحاكم مقصورة على علمـه الأسمى ومعرفته فإن حكم الرأى العام على أفعاله إما الا يكترث به وإما أن يكون اخطاء استشارته هو مجرد مناورة سياسية ماكرة يمكن بها ضبط تذمر الجماهير . ومن ثم فلا فائدة . بل إن من الحماقة تقييد الملك الفيلسوف بأحكام القانون .

وهذا يؤدى إلى خضوع كل شىء لذلك المثل الأعلى الذى جسمه أفلاطون فى شخص الملك الفيلسوف فهو الوحيد الذى يعرف ما هو خير الناس والدولة ، تلك التى أصبحت مؤسـسة تعليمية فرضت منها وصاية دائمة يتولاها الحاكم الفيلسوف .

والتصور السابق يناقض تماما مفهوم الإغريق عن قيمة الحرية فى ظـــل القانون ، وضرورة اشتراك المواطنين فى حكم أنفسهم ومن هنا كانت نظـــرية أفلاطون السياسية محدودة الأفق ، لأنها تلتزم بمبدأ واحد ، وتعبر عن المثل العليا لدولة المدينة ، وكان ذلك هو مصدر الشك والارتياب الذى أدى فيما بعـد إلى تعديل موقف أفلاطون .

فقد رجع أفلاطون فى كتاب القوانين عن بعض آرائه السابقة فى الجمهورية ، فعدل عن موقفه عن شيوعية النســاء والأولاد ، وكذلك عن الملكية الخاصة ، وحكم الفلاسفة . وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس حكومى مؤلف من مجموعة أسماهم حراس الدستور ، وهؤلاء يشرفون على الزواج وحياة الأســرة ومعاشها ويقسمون الأراضى ويحققون تقسيمها عن طريق الميراث بالعدل (١).

وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغت مواده من النظم السياســية الرئيسية التى أشار إليها أفلاطون فى محاورة السياسى فتكون حكومة أوستقراطية مستندة إلى هيئة نيابية هى مجلس الشيوخ ، وسلطة قضائية تتمثل فى القضاة والحاكم وسلطة تنفيذية تنقسم إلى قسمين ، شرطة تحفظ الأمن الداخلى ، وجيش يسهر على الدولة ويحفظها من الغزو الخارجى ومن الأعداء . وبالإضافة إلى ذلك يشرف الكهنة على المراسم الدينية *

---

(١) أفلاطون : القوانين والكتاب الخامس .

* ظهرت دراسات لا حصـــد لها من أفلاطون ومن محاوراته وعـــن أفكاره وفلسفته ولم تنقل الاكثرية الغالبة منها فلسفته السياسية ولعل أهم هذه الدراسات من الناحية السياسية هى :

1 — Barker ; E. : political thought of plato and Aristotle (New York 1906) =

د – السياسة عند أرسطو

أ – الدولة اجتماع سياسي طبيعي :

يربط أرسطو أيضا السياسة بالأخلاق ، فقد ذهب فى كتابه الأخلاق النيقوماخية ، إلى أن « من المحقق أن الخير متماثل بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة للدولة على أنه يظهر أن تحصيل خير الدولة وضمانه هو شيء أعظم وأتم ، إن الخير خليق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد ، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان

= 2 – Foster, M. B. : Masters of political thought (Boston 1941)

وخصوصا الفصل الثانى من هذا الكتاب

3 — Geiser, K; F., – and Jàzi ; O. : political philosophy from plato to jermy Bentham (New York 1927)

وقد خصص المؤلفان الفصل الأول للحديث عن فلسفة أفلاطون السياسية

4 — Jowett, B. : The Dialogues of plato (London 1902)

ويتناول فيه المؤلف محاورات أفلاطون بما فيها المحاورات السياسية فى أربعة مجلدات ضخمة.

5 — Marry, R. H. : The history of political science from plato to the present . (New York 1926)

ويتناول فيها المؤلف فلسفة السياسة الأفلاطونية فى الفصل الاول .

6 — Plato, Laws (translated by R. G. Bury : New York 1926)

ويتناول فيها المؤلف محاورة القوانين الافلاطونية فى مجلدين كاملين .

7 — Nettleship, R. L. : Lectures on the Republic of plato (London 1901)

8 — Wild ; J. : Plato's theory of man (Cambridge, Mass 1945)

ولقد نقلت محاورات أفلاطون إلى معظم اللغات ومن ضمنها اللغة العربية والفرنسية واللاتينية والألمانية والإيطالية وغيرها .

ينطبق على أمة بأسرها ، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها »(١) ويستنتج من هذا أن السياسة عند أرسطو ماهى إلا الجانب الاجتماعى للأخلاق ، فهى أخلاق موسعة ، بل إنها تشمل العلوم العملية جميعا من الأخلاق بالمعنى الدقيق إلى الوطن والدولة والحكومة وما يتصل بذلك من أمور التربية والتوجيه والاقتصاد . ونستطيع أن نقرر بأن العلوم كلها تخدم السياسة العلم الرئيسى .

ولقد أشار أرسطو فى أكثر من موضع من كتبه ولاسيما فى نهاية كتاب «الأخلاق النيقوماخية » ومطلع « كتاب السياسة » إلى هذه الصلة بين الأخلاق والسياسة . فنجده يفتتح كتابه « السياسة » بقوله « كل دولة هى بالبديهة اجتماع ، وكل اجتماع لا يتألف إلا لخير ، مادام الناس — أيا ما كانوا — لا يعملون أبداً شيئاً إلا وهم يقصدون الى ما يظهر لهم أنه خير . فبين إذن أن كل الاجتماعات ترمى إلى خير من نوع ما ، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات ، ذلك الذى يشمل الآخر كلها ، وهذا هو الذى يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسى » (٢)

٦- ونستنتج من هذا النص أمران: الأول أن الدولة تهدف إلى تحقيق الخير لرعاياها ، فكأن أرسطو يربط هنا السياسة بالخير أى بالأخلاق . والثانى أن السياسة أم العلوم ، وأعظم الأفكار وتحتوى على أكبر الخيرات ، وأن العلوم كلها تخدمها . وقد نادى أفلاطون بهذين الأمرين .

ويبدأ أرسطو بعد ذلك فى تبيان كيفية قيام الدولة ابتداء من العائلة فيذكر

---

(١) أرسطو : الأخلاق النيقوماخية . الكتاب الأول . الباب الاول . فقرة ١٢ .

(٢) أرسطو : السياسة . الكتاب الأول ، الباب الأول . فقرة ١ .

أن « الاجتماعان الأولان بين السيد والعبـــد ، وبين الزوج والزوجة هما قاعدتا العائلة (١) وتنتج القرية عن تجمع عـــدة عائلات ، وعن تجمع عدة قرى تقوم الدولة ، وأن هذه الدولة قد تولدت من حاجات الحياة واستمدت بقاءها من قدرتها على قضاء تلك الحاجات كلها . فهي من ثم تجمع تلقائي طبيعي من حيث أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع ، وأن هذا الذي يبقى منفرداً منعزلا هو « إما بهيمة أو إله » (٢) والإنسان في هذا لاتقل قابليته للاجتماع عن قابلية النحل وسائر الحيوانات التي تعيش اجتماعاتها بالطبع والبديهة .

والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية ، لأن الكل أسمى من الجزء بالضرورة ولا وجود للجزء إذا فسد الكل . يقول أرسطو « لايمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة ، وفوق كل فرد . لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء مادام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء ... فاليد متى فصلت عن الجسم لاتبقى يدا على الحقيقة » (٣) .

وإذا كان الإنسان هو أول الحيوانات وسيدها ، فانه يصبح آخرها وأشنعها إذا عاش بلا قوانين ، وبلا عدل ، وبلا فضيلة ، فبدون هذه يكون أكثر افتراسا وفسادا ، وما يحقق عدل الإنسان وفضيلته وحياته وفقا للقانون هي الدولة .

حقا إن أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك ، ولكن الدولة تهدف إلى غاية أسمى من تأمين العيش ، إن غايتها هي العيش الجيد ، والحياة الرفيعة ، والسهر على تحلي المواطنين بالفضيلة والعدل . والعدل ضرورة إجتماعية لأن الحق هو

---

(١) : ك ١ ، ب ١ ، ف ٦
(٢) : ك ١ ، ب ١ ، ف ١١
(٣) : ك ١ ، ب ١ ، ف ١١

قاعدة الاجتماع السياسى ، وتقرير العادل هو ذاك الذى يرتب العدل » (١) .

والعائلة هى الخلية الأولى فى بنـــاء المجتمع ، بل هى المجتمع الاول وهى لاتتكون فقط من ذلك المثلث الذى يضم الزوج والزوجة والأبناء ، بل إن أرسطو يقصد المعنى الواسع للعائلة ؛ ومن ثم فهى تشمل عنده الأهل والاقارب والاولاد والعبيد . ويمكن النظر إلى رب الأسرة باعتباره زوجا أو أبا أو سيد عبيد أو مالكا . والرجل عند أرسطو « ما عدا إستثناءات مضادة للطبع ، هو الذى يأمر دون المرأة ، كما أن الكائن الاكبر والاكمل هو الذى يأمر الاصغر والأنقص » (٢) .

لقد كان أفلاطون ينادى بمساواة المرأة والرجل حتى فى الأمور السياسية والعسكرية . أما أرسطو فيعتبر الرجال قوامين على النساء . ويرى أن الرجل هو الحاكم الذى يعامل زوجته معاملة القاضى للمواطنين فى حكومة جمهورية ، وتكون معاملته لأولاده معاملة القاضى للمواطنين فى حكومة ملكية، يطلب إليهم أن يؤدوا واجبات الاحترام والمحبة معاً .

أما السبب فى تفاوت الرجل والمرأة والسيد والعبد والوالد والأولاد... الخ فيرجع إلى « أن بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والآخر للامرة، ولو على درجات وفروق شديدة التخالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء » (٣) .

نعم أن الطبيعة كلهـــا سخرت للانسان ، ولذلك حق للانسان أن يستثمر الطبيعة زراعة وصيداً «النباتات خلقت للحيوانات، والحيوانات للانسان .. فإذا

---

(١) السياسة : ك ١ ، ب ١ ف١٣
(٢) ك١ ، ب٥ ، ف١
(٣) ك١ ، ب٢ ف٨ .

كانت الطبيعة لم تخلق شيئاً ناقصاً ، وإذا كانت لم تخلق عبثاً ، لزم ضرورة أنها خلقت كل ذلك للانسان . من أجل ذلك كانت الحرب هي أيضاً بوجه ما وسيلة طبيعية للكسب ، إذ أنها تشمل هذا الصيد الذى يصطنعه الإنسان للوحوش وللأناسى الذين وقد خلقوا ليطيعوا يمتنعون عن الطاعة . فتلك حرب تقضى الطبيعة نفسه بمشروعيتها » (١) .

الحرب والغزو والسبي والاحتلال وسائل مشروعة التملك ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر ، هم الإغريق . فالبشرية فى نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد ، اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والقيادة والتوجيه أما ما عداهم فهم برابرة أو عبيد ، لاعقل لهم ، ولا يتمتعون إلا بحق واحد هو حق الطاعة والخضوع ، وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء : « أجل للاغريقى على المتوحش حق الإمرة » (٢) .

العبد عند أرسطو آلة حية ، العامل بما هو آداة ... هو أول الأدوات جميعاً . والعبد لا فضيلة فى حياته ، وإذا أتفق أن أتصف أحد العبيد بفضيلة من الفضائل كالشجاعة والعفة والإخلاص لكان مصدر ذلك إنسياب شيء من روح سيده اليه .

ب ـ نقد أرسطو لموقف أفلاطون السياسى :

ذهب أفلاطون إلى أن الشر والخلاف إنما يقومان بقيام الأسرة والتملك ، ولذلك نادى بشيوعية النساء والأموال ولكن أرسطو لم يوافق أفلاطون فى هذا ، بل بين بكل وضوح أن أستاذه قد أهمل العناية بمسألة الأطفال ، وقصر عن إيفا ما

(١) ك١ ـ ب٣ ف٨ .
(٢) ك١ ـ ب١ ف٥ .

حقها من الاهتمام ، وأغفل حقيقة العواطف الإنسانية الراسخة ، فالإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة وهما التملك والعواطف، ولا محل لأحد هذين الإحساسين ولا للآخر في جمهورية أفلاطون، (١) ويتساءل أرسطو قائلا . أفخير أن يقول كل مواطن على الألفين والعشرة آلاف من الأولاد حين يتحدث عن أيهم (هذا إبني) أم أن العرف الجاري الآن هو الأفضل ؟ الآن يدعو المرء ولدا إبنه وآخر أخاه أو إبن عمه لحا أو رفيقه في بطن ورفيقه في قبيلة على حسب الروابط العائلية بالدم أو المصاهرة أو الصداقة المفردة مباشرة ، (٢) . فكأن أفلاطون ينحدر بالأسرة الإنسانية إلى مستوى عائلات البقر والخيل ،فقد قبائل لوبيا العليا حيث الاشتراك في النساء ، وتوزيع الأولاد تبعـــا للمشابهة ، بل حتى بين عائلات الحيوانات مثل الخيل والبقر ، بعضها ينتج صغارا مشابهة تمام الشبه للذكر (٣).

كذلك انتقد أرسطو شيوعية المال وحب التملك ، ذلك أن شيوعية المال وحب التملك وإن بدا أنهما ينفعان حتما في إتقاء للتنازعات الداخلية، فإنهما يثيران في الواقع الحنق والغيظ في نفوس النـاس . فيدعى كل واحد منهم أنه يعمل أكثر مما ينبغي ، بينما غيره لايعمل كما ينبغي . يقول أرسطو اعترف بأن مساواة الثروة بين أهل المدينة ينفع حتـما في إتقـاء للتنازعات الداخلية ، بيد أن هذه الوسيلة في الحقيقة ليست بمنأى عن الخطأ . إن جل الرجال البارزين يغضبهم أن ليس لهم إلا النصيب العادي ، وسوف يكون ذلك علة للاضطراب والثورة . زد على ذلك أن شره الناس غير قابل لأن يشبع ، فهم في بادىء الأمر يقتصرون بقليل، فمتى كان لهم من ذلك رأس مال، كانت حاجتهم بلا انقطاع حتى لاتعرف

---

(١) ك ٢ ـ ب ١ ـ ف ١٧ .

(٢) ك ٢ ـ ب ١ ـ ف ١٢ .

(٣) ك ٢ ـ ب ١ ـ ف ١٣ .

منام بعد حدودا . ومع أن طبيعة الحرص هي بالضبط ألا يكون لها من حدود، فإن أكثر الناس لايحيون إلا أن يشبعوها [١] .

وعلى هذا النحو تكون شيوعية المال محققة للكثير من الشرور ، ومؤدية في النهاية إلى الثورة وقد زعم أفلاطون خلاف ذلك . وكان الأولى بأفلاطون أن يلجأ إلى الفضيلة ابتغاء حسن استعمال الثروات بدلا من المطالبة بتسويتها . يقول أرسطو « الخير هو أن تصعد إلى مبدأ هذا التفوق عن قصد ، فعوضا عن تسوية الثروات يجب إحسان استعمالها ، بحيث يصبح الشراء غير مرغوب فيه من أهل الاعتدال ولا يستطيعه الأشرار . والوسيلة الحقة أن يوضع هؤلاء موضعا فيه لا يستطيمون لقلتهم أن يضروا دون أن يكبتوا » [٢].

ويبرهن أرسطو على صحة دعواه بقوله « إذا كنا على حق حين قلنا في كتاب الأخلاق أن السعادة تنحصر في المارسة السهلة والمستمرة للفضيلة،وأن الفضيلة ليست إلا وسطا بين طرفين ، فينتج عن ذلك بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى حكمة هي تلك التي تلتزم هذا الوسط ... إن الاعتدال والوسط في جميع الأشياء هما أحسن ما يكون ، فتنتج من ذلك جليا أنه في صدد الثروات (التملك) الوسط أوفق مما سواه ، ومزية أخرى ليست أقل جلاء هي أن هذا التملك الوسط (لايثور أبدا) » [٣].

التملك إذن عند أرسطو شرط رئيسي من شروط الحياة الإجتماعية والسياسية،

(١) ك ٢ . ب ٤ . ف ١١ .

(٢) ك ٢ . ب ٤ . ف ١٢ .

(٣) ك ٣ . ب ٢ . ف ١ــ٢ .

والأسرة هى الخلية الأولى فى بناء الدولة . ومن هنا كان نقد أرسطو لشيوعية المال والنساء عند أفلاطون .

لقد أراد أفلاطون أن تكون الحكومة فى يد أعقل الناس وأحكمهم فنادى بحكم أقلية متميزة ، هم الحكام الفلاسفة، ولا شك أن الحكومة الارستقراطية هى الحكومة الأقلية الفاضلة العاقلة . إلا أن أرسطو لايوافق أفلاطون على هـــذا ويرى أن الارستقراطيين يجرون وراء مصالحهم الخاصة كما يجرى الملك وراء مصلحته الخاصة ، فإذا تعارضت المصلحة الخاصة مع المصالح العامة ذهبت هذه فى سبيل تلك ، وهنا تنقلب الحكومة الأرستقراطية إلى حكومة أو ليجاركية أى حكومة الأقلية الموسرة فتخرب الدولة وتقوض أركانها ، إن طمع الأغنياء قد خرّب من الدولة أكثر مما خرّب طمع الفقراء.(١) والواقع أن أرسطو يستبدل بالفيلسوف ـــ المواطن ، الفيلسوف ـ الحـــاكم الذى تصوره أفلاطون ، والفيلسوف ـــ القديس الذى دعا إليه سقراط .

حـ ـــ دولة المدينة عناصرها الضرورية وموقعها ومساحتها

أ ـــ العناصر الضرورية لوجود المدينة :

تنحصر العناصر الضرورية لوجود المدينة عند أرسطو فى توفير المـــواد الغذائية على تفاوتها واختلافها ، كما يجب أن يتوفر بهـــا سائر الفنون بسائر متطلباتها من الآلات والأدوات ، كما لابد من توفير السلاح والعتاد الحربى المتجدد والمتفوق باستمرار كمـــاً وكيفاً وذلك لإمكانية القضاء على القانون

---

(١) ك٦ . ب١٠ . ف٥ .

والدستور ، ولإمكانية صد ودفـع هجمات العـدو الخارجية . كما لابد وأن توجد وفورات فى الثروات والمواد والعناصر تكون بمثابة إحتياطى عام الدولة تستخدمه فى الطوارىء وفى وقت الحروب ، كما لابد من توفـير عنصر دينى فى الدولة يمثله رجال الـكهنوت بالإضافة إلى ضرورة وجود المرافق العـامة ورجال القضاء .

ويرى أرسطو أن هـذه هى « الاشياء التى لايسع المدينة مطلقا ، أيا كانت ، أن تستغنى عنها . إن الإجتماع الذى يؤلف المدينة ليس اجتماعا كيفما اتفق ، إنما هو إجتماع أناس قادرين على القيام بجميع حاجات معيشتهم ، فإذا لم يتوافر ركن من الأركان التى عددناها آنفـا ، فمن ثم يكون محالا أن يقوم الاجتماع بكفاية نفسه . الدولة تقتضى حتما كل هذه الوظائف المختلفة ، فيلزم لهـا زراع ليقوموا بغذاء المواطنين ، ويلزم لهـا صناع وجنود ، وأناس أغنياء ، وكهنة ، وقضاة ليقوموا بحاجاتها وبمصالحها » (١) .

ب — موقع المدينة :

يجب أن يختار موقع المدينـة بحيث يكون ملائمـا للصحة ، فيستقبل أشعة الشمس من المشرق ، كما يكون متصلا بالجنوب لأن برد الجنوب أيسر فى الشتاء من أى برد آخر . كما يجب أن يكون ملائما للتصرف فى المشاغل الداخلية للسكان ، وملائما لصد الغارات الخارجية . ولكى يتحقق هذا يجب أن يكون هذا الموقع بحيث يسمح لأهل المدينة أن يخرجوا منها بسهولة فى حالة الحرب وأن يكون شاقا على الأعداء فى الدخول إليها أو حصارها .

---

(١) السياسة ك ٤ ب ٧ ف ٥

وينبغى أن يتوفر فى المدينـــة مياه كثيرة ، وينابيع طبيعية . فإن لم يتحقق ذلك ينبغى أن تحفر صهاريج واسعة ومتعددة لحفظ ميـاه المطر حتى لا يعوزها الماء البتة إذا ما انقطعت وسائل الاتصال بالخارج مدة الحرب ويجب أن تحاط المدينة بالمعاقل والأسوار العالية يقول أرسطو . فإذا صحت تقديراتنا وجبت إحاطة المدينة بالمعاقل، بل ينبغى فوق هذا أن تجعل منها زينة ،أن تـكون جديرة بصد كل وسائل الهجوم وعلى الخصوص وسائل الفن الحربى الحديث . إن الهجوم لا يغفل أية وسيلة للنجاح فيجب على الدفاع ، من جانبـــه ، أن يبحث ويدبر ويخترع وسائل جديدة ــ وهذه الأسوار يجب من مسافة إلى أخرى وفى المواضع المناسبة أن يكون لها أبراج وحراس [١] .

٣ — مساحة المدينة وتعداد سكانها :

لا يرى أرسطو أن تكون مساحة المدينة متسعا اتساعا كبيراً ، فإن الأحداث تثبت ، أن من العسير بل ربما كان من المحال أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عددا مما ينبغى [١] . كما أنه لا يجب أن تكون المدينة أصغر مما ينبغى وإلا لمـــا استطاعت المدينة أن تقوم بحاجتها . فالمدينـة إذن يجب أن تكون مساحتها متفقة ومتناسبة مع عـــدد سكانها ، وهؤلاء السكان لا يجب أن يتجاوزوا مائة ألف نسمة حتى لا يختل نظامها ويتعذر تعرفا بعضهم على بعض وإقامة عـــلاقات الصداقة والأخوة بينهم . وللحد من تزايد الأفـــراد يوصى أرسطو على عادة الإغريق فى ذلك الوقت بتحديد النسل عن طريق الإجهاض المبكر وإعدام المشوهين والضعفاء من الأطفال .

---

(١) ك ٤ ب ١٠ ف ٨

د - أنواع الحكومات :

الحكومة الصالحة عند أرسطو هى تلك التى تحقق سيادة القانون ، وبسيادة القانون يسود العقل ، بدون أن ينحرف بتأثير العاطفة أو الهوى . ولقد اتخذ أرسطو المبدأ التالى كى يميز به بين الحكومات الصالحة والحكومات غير الصالحة وهذا المبدأ هو : «بديهى أن الدساتير كلها التى تقصد إلى المنفعة العامة هى صالحة ، لأنها تتوزع فى إقامة العدل . وكل الدساتير التى تقصد إلى المنفعة الشخصية للحاكين - وهى فاسدة القواعد - ليست إلا فسادا للدساتير الصالحة ، فإنها تشبه عن قرب سلطة السيد على العبد فى حين أن المدينة على ضد ذلك ليست إلا جماعة أناس أحرار» (١) .

والحكومة الصالحة عند أرسطو لها أشكال مختلفة لأنها جنس يضم عدة أنواع هى : -

١ - الحكومة الملكية : وهى حكومة الفرد الفاضل العادل .

٢ - الحكومة الأرستقراطية : وهى حكومة الأقلية الفاضلة العادلة .

٣ - الحكومة الديمقراطية : وهى حكومة الأغلبية الفقيرة ، وتمتاز بالحرية .

أما الحكومة الفاسدة فهى أيضا جنس يحتوى على الأنواع الثلاثة الآتية : -

١ - الحكومة الطاغية : وهى حكومة الفرد الظالم .

٢ - الحكومة الأوليجاركية : وهى حكومة الأغنياء أو القلة الموسرة .

٣ - الحكومة الديماجوجية . وهى حكومة العامة المتبعين أهواءهم أو حكومة الغوغاء .

---

(١) ك ٣ ب ٤ ف ٧

ولقد بحث أرسطو بحثا طويلا فى كل من هذه الأنواع الصالحة والطالحة وبحث فى تفاعلاتها وتطوراتها. ولقد ذهب أرسطو إلى أن الحكومة الملكية المطلقة ليست حكومة طيبة . إذ ليس ثمة ما يضمن أن يعمل الملك دائما بعقل وحكمة ، ويبتعد عن الطيش والهوى ، ويرى أرسطو أن أعظم الأمــور خطرا أن تضع مصالح الأفراد كلهم بين يدى فرد واحـــد يصبح هو الآمر الوحيد فى الدولة . وبالإضافة إلى هذا نجد أن الملكية تستلزم مبدأ الإرث . ومن السخف، بل ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب إرادة كائن لا يعرفون عنه شيئا بعد ، ويعتبرون هذه الإرادة قانونا ، وهم يجهلون فيما إذا كان هذا الوريث للعرش حكيما أم مجنونا .

أما الحكومة الارستقراطية التى يمثلها الحاكم الفيلسوف أفلاطون أو الأقلية الفاضلة العادلة فليس ثمة ما يضمن أيضا أن تعمل دائما على تحقيق المصالح العامة دون أن تنحرف فتهتم بمصالحها الخاصة .

إن أفضل الدساتير عند أرسطو هى ما تجعل جميع أعضاء الدولة مواطنين . والحكومة الديمقراطية هى خير حكومة ، لأن الأغلبية — على الرغم من أن كل فرد من أفرادها غير نابغة وحده — تتفوق بجملتها على الأشخاص النابغين . فكل فرد من الأغلبية يسهم بقسط خاص به من الحكمة والفضيلة ، فتؤلف جملة الأفراد إنسانا واحداً يكون قدماه وذرعاه وحواسه وذكاؤه محصلة أقدامهم وأذرعهم وحواسهم وذكائهم . إن المصالح الفردية تميل إلى أن يعدل بعضها لأنها متضاربة ، ولا يتبقى فوقها سوى المصلحة العامة ، والقانون الكلى العام الخالى من أى عاطفة أو هوى أو ميل .

والحكومة الديمقراطية المثلى هى الجمهورية المعتدلة الفاضلة التى تحقق مبدأ

الأخلاق الأساسى وهو مبدأ الوسط فى كل شىء ،حيث نجد الاعتدال فى المال ، وفى الجاه ، وفى الحرية ناشئا عن تعاون هذه الأمور ، وتبادل الخدمات بينها .

إن سلامة الجمهورية الفاضلة المعتدلة عند أرسطو تقوم على استنادها إلى الطبقة المتوسطه التى تحقق الإتزان بين ثروة الأثرياء ، وبؤس الفقراء ، فتحتاط لأخطار الحكومة الاوليجاركية حين يشتط الأغنياء وهم أقليــة ، كما تحتاط لأخطار الحكومة الديماجوجية حين يشتط الفقراء المعدمون ، ويتبعون أهواءهم الضارة ، كما تحتاط من حكومة الطغيان وهى حكومة الفرد الظالم . يقول أرسطو : « فحيث تكون الثروة المفرطة إلى جانب الفقر المفرط ، يجر هذان الإفراطان أما إلى الديماجوجية المطلقة وإما إلى الاوليجاركية المحضة وإما إلى الطغيان ، الطغيان يخرج من جوف ديماجوجية أو من أوليجاركية مفرطة أكثر فى الغالب من أن يخــرج من جوف طبقات متوسطة أو من طبقات مجاورات لها » (١) .

ولنستنتج من هذا أن الجمهورية الفاضلة وسط بين طرفين ، بين أرستقراطية المال وبين الديموقراطية العادلة ، وأن المواطنين فيها يعيشون مع عملهم ، والعمل خير من ترقب الإحسان، لأن إعطاء المساعدات للفقراء « إنما هو بمثابة ملء برميل لاقاع له » (٢) .

وتنحصر وظائف المواطنين فى ثمانية أنواع حسب تعدد طوائف المدينة إلى زراع وصناع وتجار وجند وأعيان وكهنة وحكام وموظفون . ولكل منهم

---

(١) ك ٦ . ب ٩ . ٨
(٢) ك ٧ ب ٣ ف ٤

إستعداد خاص لعمله وكفاءة خاصة ، فلا يقوم بعضهم مقام بعض .

وفى الدولة الفاضلة تكون هناك ثلاثة ضروب من السلطات : سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية . وإذا أجيد تقسيم هـــذه السلطات أجيد نظام الدولة كلها . وتتركز السلطة التشريعية فى الجمعية العمومية للمواطنين ، وهى تختص بسن القوانين وانتخاب الحكام ومراجعة حسابات الدولة . أما السلطة التنفيذية فهى تتناول الوظائف العامة الرئيسية ، ومدتها ، وإلى من يوكل أمرها؟ وكيفية التعيين فيها ؟ ...الخ . أما السلطة القضائية فتتناول تنظيم المحاكم وموظفيها وقضاتها وطريقة ترتيبها سواء بالانتخاب أو القرعة .

وحين يتحدث أرسطو عن الحكومات الفاسدة يذكر أن الحكومة الديماجوجية لا تلتزم بمبدأ أو قانون ، وإنما يتسلط على الحكم فيها مجموعة من العامة الغوغاء الدهماء ، فلا تكترث بالحكماء ، ولا تقيم وزنا للقيم أو المعارف ، ولا تشجع البناء الفكرى أو المادى .

أما الأوليجاركية فلا تعبأ إلا بمصالحها الخاصة وتؤثرها على المصلحة العامة ، ولا تهتم إلا بكل ما يسبب لها الثراء الفاحش والغنى العريض ، ولا تقيم وزنا للحكماء أو الفلاسفة ، وتمحى الخصال الأخلاقية والفضائل . وينتهى الأمر بها إلى تفتيت المجتمع إلى قسمين : غنى وفقير يكيد القسم منهما للآخر .

أما الحكومة الطاغية فقد أفاض أرسطو فى وصفها ووصف حيل أصحابها للاحتفاظ بالحكم ، فمن وسائلهم فى ذلك ، القضاء على كل تفوق يرفع رأسه ، والتخلص من الرجال أولى الألباب ، ومنع الموائد العامة والاجتماعات ، وحظر التعليم وكل ما يمت بسبب إلى التنور ... وعمل كل ما من شأنه أن يظل الرعايا يجهل بعضهم بعضا ، لأن العلاقات تجلب الثقة المتبادلة ... والعلم بكل ما يقال وكل

ما يفعل من جانب الرعايا ... وأن يمشوا ... أناسا ساعين فى الجماعات وفى المجالس ، وأن يبذروا الشقاق والنميمة بين المواطنين ... وإفقار الرعايا حتى لايكلفهم حرسهم شيئا من جهة ، ومن جهة أخرى أن الرعايا وهم فى شغل لتحصيل قوت يومهم لايجدون من الوقت مافيه يتآمرون ... والطاغية يقرر الحرب ليشغل بها نشاط رعاياه ، ويلزمهم الحاجة المستمرة إلى رئيس حربى ... ومن عادة الطاغية أيضا أن يدعو لمائدته وأن يقبل فى بطانته الخاصة أجانب باعتبارهم أولى بذلك من الوطنيين ، فإن هؤلاء عنده أعداء له وأولئك ليس لهم من سبب يحملهم على أن يعملوا ضد السلطة » (١) .

ويمكن بلورة الغاية الدائمة من الطغيان فى الأصول الثلاثة الآتية : « الأول: خفض المستوى الأخلاق للرعايا ، لأن النفوس الوضيعة لاتفكر أبدا فى الائتمار . والثانى : إعدام الثقة بين المواطنين ، والأمر الثالث : هو إضعاف الرعايا وإفقارهم (٢) .

هـ ـ الدولة والسلطات الثلاث :

عجبا أن يتنبه أرسطو إلى أن ثمة سلطات ثلاث رئيسية فى الدولة ، وهى فكرة درج الكثير من الدارسين على إلحاقها بالمفكر الحديث جون لوك ثم عمقها وأذاعها مونتسكيو فى كتابه الرئيسى روح القوانين . لقد أشار لوك إلى أن ثمة سلطات ثلاث يجب أن تتوافر فى الدولة هى السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية ، ثم جاء مونتسكيو وحل السلطة القضائية محل السلطة

---

(١) ك ٨ ، ب ٩ ، ف ٢ ـ ٩ .
(٢) ك ٨ ، ب ٩ ، ف ١٠ .

الفيدرالية فأصبحت السلطات عنده هى : سلطة تشريعية فسلطة تنفيذية فسلطة قضائية ، ورأى أن هذه السلطات يجب أن تكون منفصلة .

هاهنا عند أرسطو،ذلك المفكر العميق ،نجد نفس الأفكار، كما نجد أن نفس التخطيط للسلطات الثلاث كان متصلا بصميم الخبرة السياسية الإغريقية التى كانت تختلف بلا شك عن الخبرة السياسية الحديثة والمعاصرة .

يرى أرسطو أنه توجد فى كل دولة ثلاث سلطات ، لو أحسن تنظيمها حسن نظام الدولة كلها . وهذه السلطات هى السلطة التشريعية والثانية هى السلطة التنفيذية والثالثة هى السلطة القضائية . يقول أرسطو « فى كل دولة ثلاث أجزاء إذا كان الشارع حكيما اشتغل بها فوق كل شىء ونظم شئونها ، ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة ، ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة . الأول من هذه الأمور الثلاثة إنما هو الجمعية العمومية التى تتداول فى الشئون العامة ، والثانى إنما هو هيئة الحكام التى يلزم تنظيم طبيعتها وإختصاصاتها وطريقة التعيين فيها ، والثالث هو الهيئة القضائية »[1] .

أما السلطة التشريعية أو الجمعية العمومية فهى التى تتولى أمور التشريع وتصدر القوانين ، وتعقد المعاهدات ، وتنظر فى محاسبة السلطة التنفيذية . والجمعية العمومية التى تمثل السلطة التشريعية أن تترك تنفيذ القرارات للهيئة السياسية كلها إذا كانت الدولة ديموقراطية ، أو إسنادها إلى القلة المختصة إذا كانت الدولة أرستقراطية أو أوليجاركية. والسلطة التشريعية يمكن أن تنتخب الحكام وتصدق

---

(١) ك ٦ ب ١١ ف ١ .

على التشريعات وتقرر حالة السلام والحرب .

أما السلطة التنفيذية فيرى أرسطو أن من يشغل هذه السلطة يجب أن يتماثل مع حجم الدولة ، ففي الدول الكبرى كل إدارة يجوز بل يجب أن يكون لها إختصاصات تنفرد بها ، إن كثرة عدد المواطنين تسمح بتكثير عدد الموظفين ، ومن ثم كان بعض الوظائف لا يشغلها الفرد عينه إلا بعد فترات طويلة وأخرى ليست كذلك بل لا يشغلها الفرد عينه إلا مرة واحدة ... وفي الدول الصغرى يكون الأمر على العكس ، إذ يلزم تركيز كثير من الإختصاصات المتباينة في بعض الأيدى ، فإن المواطنين أشد ندرة من أن تكون هيئة الحكام كثيرة العدد[١] .

ويرى أرسطو أن السلطة التنفيذية تكون موكولة إلى أناس مستنيرين في الحكومة الارستقراطية ، وتكون موكولة إلى أناس أغنياء في الحكومة الأوليجاركية ، وتكون موكولة إلى رجال أحرار في الحكومة الديموقراطية ، وبديهي أن السلطة التنفيذية تتكون من عدد أقل في الأرستقراطيات وفي الاوليجاركيات ومن عدد أكثر في الديموقراطيات .

ولكي تقوم السلطة التنفيذية يجب أن تتوافر ثلاث عناصر : أولها الناخبون، وثانيها المنتخبون ، وثالثهما طريقة التعيين . وهذه العناصر تتم أو تحدث بطرق مختلفة ، فحق تعيين الحكام أما أن يتعلق بجميع المواطنين أو بطائفة خاصة وحسب كما أن الأفراد المؤهلين للانتخاب قد يكونوا كل الأفراد أو بعضهم فقط على أساس التمايز بالثروة أو الأصل أو الثقافة . كما أن طريقة التعيين يمكن أن تتم عن طريق القرعة أو الانتخاب ويتنهى أرسطو إلى أن عملية اختيار الحكام

---

(٢) ك ٦ ب ١٢ ف ٤-٥ .

تقع بأحد الطرق الأولية التالية :

١ — كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق الانتخاب .

٢ — كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق القرعة .

٣ — كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق الانتخاب .

٤ — كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق القرعة .

الطريقتان الأولتان نجدهما بالذات لدى الحكومة الديموقراطية أما الطريقة الثالثة والرابعة فنجدهما لدى الحكومة الأوليجاركية والحكومة الأرستقراطية .

أما عن السلطة القضائية فهى مقترنة بالمحاكم عند أرسطو ، وهو يرى أن المحاكم - مثله السلطة القضائية — تتفاوت من حيث مايوجد فيها من موظفين كما تتفاوت من حيث اختصاص كل منها ، كما تتمايز بحسب طريقة تأليفها .

أما الموظفون وهم هنا رجال القضاء فإنهم يمكن أن يتخذوا إما من جميع المواطنين أو من جزء منهم فقط .

وتنقسم المحاكم فى ثمانية أنواع ، كل نوع منها يختص بالنظر فى قضايا معينة . وهذه الأنواع هى:

١ - محكمة لتصفية الحسابات العامة .

٢ - محكمة الفصل فى الأضرار التى تلحق الدولة .

٣ - محكمة الفصل فى انتهاك الحرمات الدستورية .

٤ - محكمة لطلبات التعويض من الأفراد أو من الحكام.

٥ - محكمة تختص برفع القضايا المدنية الهامة .

٦ - محكمة لقضايا القتل .

٧ - محكمة للأجانب .

٨ - محكمة القضايا الجزئية ، وتختص بالنظر فى القضايا التى يكون موضوعها متعلق بدرهم إلى خمسة دراهم أو أكثر من ذلك قليلا [١] .

أما عن طريقة تأليف المحاكم فهى تتم على أربعة طرق فالقضاة يمكن أن يعينوا جميعا بالقرعة أو جميعا بالانتخاب ويحكمون فى القضايا تارة بالقرعة وتارة بالانتخاب ، فإذا كانت الأهلية محدودة لبعض القضايا، فالقضاة يمكن أن يعين بعضهم بالقرعة والآخرون بالانتخاب .

و — النظرية العامة للثورات

يرى أرسطو أن كل المذاهب السياسية أيا كان اختلافها تعترف بحقوق الأفراد فى المساواة إلا أنه لدى التطبيق نجدها تحيد عن هذه المساواة . فالديموجاجية تتحدث دائما عن مساواة مطلقة وعامة بين جميع الأفراد على تفاوتهم واختلافهم وهذا أمر غير قابل للتطبيق، كما أن الاوليجاركية تتحدث عن المساواة ولكن هذه المساواة لا تلبث أن تذوب عندما تفرق الاوليجاركية بين ما هو غنى وبين ما هو فقير. يقول أرسطو «فالاولون وسندهم هذه المساواة قد أرادوا أن يكون السلطان العام فى جميع اختصاصاته موزعا عليهم بالسواء، والآخرون مستندين إلى هذه اللامساواة لم يفكروا إلا فى تنمية امتيازاتهم لأن زيادتها زيادة فى اللامساواة »[٢] . وعلى هذا تتصور الاوليجاركية أنها فوق المساواة

---

(١) ك ٦ ب ١٣ ف ١-٢ .

(٢) ك ٨ - ب ١ ف ٣ .

العامة ، وفيها يشعر الناس أن هذه المساواة غير قائمة وحينئذ تحدث الثورة .

والثورة تقوم على طرق متعددة : فتارة تهاجم مبدأ الحكومة ذاته سواء أكان هذا المبدأ ديموقراطيا أو ارستقراطيا أو أوليجاركيا ، وتحاول الثورة هنا استبدال نظام محل آخر أى إحلال مبدأ محل آخر ، وبالطبع يؤدى هذا إلى تغير الدستور ذاته . وتارة ثانية تتجه الثورة إلى تغيير الأفراد دون المساس بالدستور ، فمن يقوم بالثورة حينئذ يطمح فى أن يحكم بواسطة القضاء على الحاكمين وإحلال أنفسهم فى الحكم محلهم . ويرى أرسطو أن هذا كثير الوقوع وعلى وجه خاص فى الدول الأوليجاركية والملكية .

ومن ناحية ثالثة فإن الثورة قد تؤدى إلى تقوية ومساندة وتدعيم مبدأ من المبادىء أو اضعافه ، فالأوليجاركية القائمة قد تدعم الثورة أو تضعفها حسب اتجاه هذه الثورة ، وكذلك الأمر فى كل مذهب آخر فإما أن تزيد عليه أو تنقص منه . ومن ناحية رابعة قد تكون الثورة هادفة إلى تغيير جزء واحد من الدستور كإنشاء منصب بعينة أو إلغاء منصب ، أو كإصدار قانون أو إلغاء تشريع .

ويعود أرسطو فيقرر أن اللامساواة هى السبب الحقيقى والأول للثورات ولما كانت اللامساواة هذه متحققة أكثر فى الأوليجاركية ، فإن الديموقراطية تكون اشد استقرارا وأقل عرضة للانقلابات من الأوليجاركية . ويرى أرسطو أن الثورة على الأوليجاركية يمكن أن تتولد من عنصرين : أولا من الاقلية التى تثور على نفسها . وثانيا من الأقلية التى تثور على الشعب ، وهذا لا يمكن وقوعه فى الديموقراطية حيث أنها لاتقاتل إلا الاقلية الأوليجاركية ، كما أن الشعب لايثور على نفسه .

ثم يحاول أرسطو أن يبين العلل المختلفة للثورات ويرى أن هناك أسبابا

نفسية تسبب الثورات ومن ثم فلقد تحدث عن الاستعداد النفسى لأولئك الذين يثورون . فالمرء إذا كان فى مركز متواضع فإنه يثور لكى يسيطر ويسود. يقول أرسطو « هذا هو حينئذ على العموم الاستعداد النفسى للمواطنين الذين يبدأون الثورة . وغرضهم إذ يثورون إنما هو بلوغ الثراء والشرف أو الفرار من خمول الذكر ومن البؤس، لأن الثورة فى غالب أمرها لم يكن لهاموضوع إلا تخليص بعض المواطنين أو أصدقائهم من عار أو من آداء غرامة(١)»

ويرجع الاستعداد النفسى للثورة إلى مجموعة من العلل والمؤثرات الخاصة يذكر منها أرسطو الطمع فى الثورات ، وفى الألقاب ، والإهانة ، والخوف والتفوق والاحتقار والنمو اللا متناسب لبعض أجزاء المدينة ، بالإضافة إلى المكائد والإهمال ثم الاختلافات فى الأصل .

ثم يستطرد أرسطو فيفسر العلل والمؤثرات الخاصة التى تهيء الاستعداد النفسى للثورة فيقول : « يرى بلا عناء وبالبداهة كل ما يمكن أن يكون للاهانة وللمنفعة من الأهمية السياسية ، وكيف أن هاتين العلتين تجلبان الثورات فمتى كان الرجال الحاكمون وقحاء شرهين يثرون على حساب الأفراد والجمهور ثار الناس عليهم وعلى الدستور الذى يوتيهم أمثال هذه الامتيازات الظالمة ، وليس أصعب من ذلك أن يفهم أى تأثير تفعله التشاريف وكيف أنها تسبب الفتن . يثور المرء حينما يجد نفسه محروما شخصيا من كل امتياز ويرى الأغيار تسبغ عليهم الامتيازات . كذلك يكون الظلم على سواء حينما يكون البعض حائزا للتشاريف والآخرون ممتهنين إلى ما وراء كل حد ، ولا يكون العدل حقيقة إلا إذا كان توزيع السلطة متناسبا مع الأهلية الخاصة بكل حد . التفوق هو أيضا مصدر

---

(١) ك ٨ ب ٢ ف ٢ .

للفتن الأهلية حينما يعلو النفوذ الشامل لفرد أو لجملة أفـــراد فى الدولة أو فى الحكومة نفسها . إنه ليولد عادة ملوكية أو أسرة أو ليجاركية... والخوف يكون سببا للفتنة حينما يثور المجرمون خشية العقاب أو حينما يأس المواطنون أن ستحل بهم قارعة فيثورون قبل أن تحيق بهم ... كذلك الاحتقار يولد فتنا وأعمـــالا ثورية . فى الاوليجاركية حينما تحس الأكثرية المبعدة عن كل وظيفة عامة تفوق قواتها ، وفى الديموقراطية عندما يثور الأغنياء احتقارا لعربدة الشعبية والفوضى... إن النمو غير المتناسب لبعض الطبقات فى المدينة يسبب أيضا الانقلابات السياسية والشأن فيه كما فى الجسم الإنسانى يجب أن تنمو أجزاؤه بالتناسب حتى يستمر الإتساق فى مجموعه ، وإلا كان على خطر الهلاك إذا نمت الرجل فصارت أذرع وبقية الجسم أربعة أشبار فقط » (١) ثم يذكر أرسطو أنه فى بعض الدول قـــد حدثت ثورات بالفعل تحت تأثير المكيدة أو الإهمال أو الاختلاف فى الأصل او لظروف أخرى غير هذه .

كما يرى ارسطو ان أولئك الذين كسبوا لوطنهم سلطانا جديدا سواء أكانوا أفرادا أم حكاما أم قبائل أم غير ذلك يصبحون سبب فتنة فى الدولة «فاما أن يثار عليهم وإما انهم انفسهم وقد ملأ النجاح صدورهم كبرا يحتالون ليقوضوا المساواة التى لم يعودوا يرضونها » (٢) كما يرى أن ثمة مصدرا آخرا الثورات هو « مساواة القوى نفسها بين أجزاء الدولة الذين هم بعضهم لبعض عدو فيما يظهر؛ بين الاغنياء والفقراء مثلا حينما لا يكون البته بينهم من طبقة وسطى أو أن تكون هذه الطبقة قليلة العدد. لكن متى تم لاحد الفريقين أن يكون له التفوق بلا منازع

---

(١) ك ٨ ب ٢ ف ٤-٧ .

(٢) ك ٨ ب ٣ . ف ٧ .

وعلى وجه بين حذر الفريق الآخر أن يقتحم عبثا خطر الجلاد »(١) .

ويتحدث أرسطو عن علل الثورات فى الديمقراطيات ثم فى الأوليجاركيات ثم فى الارستقراطيات ثم فى الحكومات الملكية أو حكومة الطاغية أى الموناركيات محاولا بعد ذلك بيان الوسائل التى تمنع قيام الثورات فى كل نوع منها .

إن الثورات تنشأ فى الدولة الديموقراطية تحت تأثير شغب الديموجوجيين او الغوغائيين ، ذلك أن هؤلاء باتهاماتهم الدائمة للأغنياء يجمعون أنفسهم ليتآمروا خوفا على مصالحهم من الاثرياء ، ويرى أرسطو أن الشواهد كثيرة وعديدة على هذا . وأنه قد حدث فى عدة مدن أن انقلبت الحكومة الديموقراطية فورا إلى حكومة طغيان إذا كان حاكمها ديموجاجيا ، ويكاد يكون الطغاة الاقدمون كلهم قد ابتدأوا بأن يكونوا ديموجاجين »(٢).

أما علل الثورات فى الدولة الأوليجاركية فيرجع إلى الظلم الواقع على الطبقات الدنيا من قبل الطبقة الأوليجاركية الغنية . فهذه الطبقات تسرع إلى الترحيب بأول مدافع عنها أو أول من يقدم إليها المساعدة . كما أن هناك سببا آخر وهو خروج قائد الثورة من بين صفوف الأوليجاركية ذاتها لكى ينصب نفسه طاغية على الدولة .

أما الثورات فى الدولة الأرستقراطية فتحدث بسبب احتفاظ الاقلية بالوظائف العامة والتحكم فى كل أمور الدولة . والثورات هنا قد تحدث أولا

---

(١) ك ٨ ب ٣ ف ٧ .

(٢) ك ٨ ب ٤ ف ٤ .

«حينما يكون خارج الحكومة قلة من المواطنين ملأت العزة صدورهم يشعرون أنهم بكفايتهم مساوون لولاة أمورهم ... وثانيا حينما يكون رجال أفذاذ لايقلون فى الأهلية عن غيرهم قد أهانهم أناس من فوقهم فى المرتبة... وأخيرا حينما يدفع عن كل وظيفة رجل ذكى القلب» (١).

أما الثورات فى الدولة الموناركية فترجع إلى تعنت الحاكم الأوحد والبحث وراء مجده وثرائه الشخصى بغض النظر عن مصالح المواطنين .

ويرى أوسطو أن من وسائل حفظ الدولة وعدم قيام ثورات فيها مايلى :ـ

١ ــ الحفاظ على القانون والتمسك بنصوصه ، وتدعيمه وتقويته باستمرار .

٢ ــ التصرف السليم من الحاكم بالنسبة لزملائه وبالنسبة إلى جميع المواطنين.

٣ ــ تحديد مدى زمنى معين للوظائف الرئاسية .

٤ ــ القضاء على المشاحنات والخصومات أولا بأول .

٥ ــ حسن توزيع الثروات ومراجعتها وتخصيص احتياطى دائم منها للدولة .

٦ ــ القضاء على نوازع الترفع والتعالى على المواطنين .

٧ ــ حسن توزيع الوظائف على المواطنين وخصوصا الأكفاء منهم .

٨ ــ رعاية الفقراء والمحتاجين وتقديم الإعانات المستمرة لهم ، وعقاب الأغنياء الذين يبطشون بالفقراء .

٩ ــ أن يتحرى الحاكم أو الحكام الفضيلة والعدالة ،وعدم التفريط والاعتدال.

---

(١) ك ٨ ب ٦ ف ١ــ٢ .

١٠ - مطابقة التربية لمبدأ الدستور . يقول أرسطو « إن أنفع القوانين ، أى القوانين المصدق عليها بإجماع المواطنين ، تصير لغوا إذا كانت الأخلاق لا تطابق المبادىء السياسية ... لأنه ينبغى أن يعلم حق العلم أنه إذا حاد مواطن واحد عن السلوك فالدولة عينها تشاطر فى هذا الإخلال بالنظام» (١).

ز - طبيعة الفكر السياسى الأرسطى :

لعلم السياسة منهجان وحيدان ممكنان، الأول منهج عقلى يصدر فيه المفكر عن مبادىء عقلية ليحكم على الحوادث وينظمها ، والثانى منهج تاريخى يصدر عن الحوادث ذاتها ليصل منها إلى المبادىء . المنهج الأول يتصل بالأخلاق وبالفلسفة بلا جدال ، أما الثانى فيتصل بتجربة الماضى وبالإستقراء وبدروس التاريخ .

وإن قيل ماذا يفعل المفكر العقلى أو الفيلسوف ومنهجه عقلى صرف إذا أراد أن يفهم المجتمع وقوانينه ؟ لكانت الإجابة إن عليه حينئذ أن يعرف الطبع الإنسانى ، ومتى سبر غور الإنسان وعرف أسراره ، سبر غور الجماعة وعرف أسرارها ، إن غرض المجتمع لا يمكن إلا أن يكون غرض أفراده ، والقانون الأسمى للفرد هو القانون الأسمى للدولة .

هكذا سار أفلاطون فى نظريته السياسية ، متبعا المنهج العقلى ، ومستخرجا من ذات الإنسان ، أصول الدولة ونظامها ، ولكنه - مع ذلك - لم يهمل المنهج التاريخى تماما . لقد عرف أفلاطون تماما حكومات زمانه ، ورسم صورة واضحة للطغيان الذى كان شائعا فى فارس ،وحينما انهارت الامبراطورية الفارسية بعد نصف قرن فى ثلاث مواقع قام بها فاتح شاب ، دهش معاصروا الإسكندر

---

(١) ك ٨ ب ٧ ف ٢٠ .

لحصافة الفيلسوف الذى تكهن بذلك وأعلن سر ذلك الضعف وكان قد أستشعر السهولة العجيبة لذلك الفتح ... إلى جانب شواهد أخرى كثيرة . وإذن فنظرية أفلاطون تستند أيضا إلى التاريخ ، وإن يد التاريخ ليس لها بأثبت قاعدة ولا بأحق ينبوع (١) .

أما أرسطو فإ - على عكس أفلاطون قد نهل من مجريات الحوادث التاريخية والظواهر الإجتماعية ، ويستعير نظرياته كلها تقريبا منها . لقد درس أرسطو الدولة كما درس الكائنات الاخرى ، وأتبع فى السياسة نمطا تحليليا تاريخيا . إنه لايرى كما رأى أفلاطون أنه يستطيع أن يخلق دولة يؤتيها صورتها على ضوء عقله ومن قلبه، بل هو يقبلها كما هى حسنة التأليف أو قبيحته، ويبحث فى عناصرها، وكيف تتألف ، ويرتبها على حسب الفروق الموجودة بينها .

لقد أتخذ أرسطو من دراسة التاريخ قانونا صريحا، ورفعها بوصاياه وبفضله حتى جعلها منهجا . ولقد خص الكتاب الثانى كله من السياسة بالامتحان النقدى للنظريات السالفة ولأشهر الدساتير التى لا تقل عن مائة وخمسين دستورا .

إلا أن أرسطو وهو مستند هكذا إلى المنهج التاريخى يلجأ أيضا إلى المنهج العقلى ، فهو يحاول مثلا تصوير مدينة فاضلة ويخص لهـذه المدينة كتابين كاملين ، ويؤكد سيادة القانون المرتكز على العقل ، ويربط بين السياسة وبين الخير (الأخلاق) .

ولذلك نستطيع أن نقرر بأن أفلاطون اتجه اتجاها عقليا فى نظريته السياسية

---

(١) بارتلمى سانتهلير : المقدمة لكتاب السياسة .

وإن لم يهمل وقائع التاريخ ، بينما اتجه أرسطو اتجاها تاريخيا واقعيا استقرائيا وإن لم يهمل فطنة العقل *

---

* ترجم كتاب السياسة لأرسطو بأقلام عديدة وبلغات مختلفة وتناوله الفلاسفة والمؤرخون والمفكرون بالشرح والتقديم والتعقيب نذكر من هؤلاء Jowett ، Loos, Lange Susemihl , Saint - Hilaire , Neuman , Congrave Rackham , Teichmuller , Hicks وغيرهم كثيرون . كما ظهر العديد من المؤلفات التي تحاول الاحاطة بالفكر الأرسطي السياسي واعتبار أرسطو للعلم الحقيقي الأول المؤسس لفلسفة وعلم السياسة ومن هذه المؤلفات:

Barker; E.: Potitical thought of plato and Aristotle (New-york 1909).

وعلى الأخص الفصل العاشر والفصل الحادي عشر .

Cherniss H.: Aristotle's Criticism of plato and Academy (Baltimore 1044)

وهو كتاب قيم تظهر فيه أوجه الخلاف بين أفلاطون وأرسطو ، وأوجه النقد التي وجهها أرسطو لأفلاطون بما فيها أوجه النقد السياسية . ولايكاد يوجد أي مؤلف من السياسة إلا ووجد فيه أرسطو وفلسفة السياسية .

الفصل الثانى

الفكر الفلسفى السياسى خلال العصر الرومانى

---

١ ـ الفكر السياسى عند بوليبوس .

٢ ـ الفكر السياسى الرواقى عند شيشرون .

٣ ـ الفكر السياسى عند سينيكا .

٤ ـ العبد والامبراطور : فيلسوفان رواقيان

أ ـ إبيكتيتوس

ب ـ ماركوس أوريليوس

الفصل الثانى

الفكر الفلسفى السياسى خلال العصر الرومانى

وضعت اليونان أصــــول الفكر السياسى ، وشادت فلسفات السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو بناءات سياسية ضخمة ، فكانت أول من ابتدأت فتح الحوار السياسى ، والقت بأطرافه فى خضم التفكير السياسى الطويل .

ولقد وجــــدت بعد الفلسفتين الكبيرتين الإغريقيتين ، (فلسفة أفلاطون ، وفلسفة أرسطو) الفلسفة الرواقية ، فأسهمت فى إثراء الحوار السياسى بمبادئها عن العيش وفق الطبيعة ، وعن العقل الكونى الكلى ، وعن قانون الطبيعة العام . ولقد امتدت الفلسفة الرواقية قرونا طوالا ، وكان آخر مراحلها تلك المرحلة التى كان حملتها فيها من أصل رومانى ، أو أولئك الذين نزحوا إلى روما على وجه الخصوص .

حقيقة أن مفكرى الرومان السياسيين لم يرتفعوا إلى مكانة أفلاطون وأرسطو ، ولكنهم كانوا ــ مع ذلك حملة الفلسفة السياسية الإغريقية ، ورواد تفسيرها ونشرها فى أرجاء العالم . ولا ترجع عظمة روما من الناحية السياسية إلى ما قدمته من فكر وفلسفة سياسية ، بقدر ما ترجع إلى ما حققته من انتصارات ونظم سياسية ، وإلى ما أسسته من نظام قانونى أثر فى تطــــور الفكر السياسى على المدى الطويل .

ولقد جاءت الأفكار والمبادىء والنظريات السياسية ، معبرة عن الظروف والملابسات التى واكبت الحضارة الرومانية ، فلقد كانت روما فى بداية أمرها

دولة مدينة ذات نظام يقوم على حكم ملكى تتركز السلطة فيه فى يد فئة قليلة من الأسر الأوستقراطية . وحينما تأسست الجمهورية شهدت صراعات طبقية حادة إتجهت بانصهار الطبقات فى طبقة واحدة هى طبقة المواطنين الرومانيين التى لها حق التمتع بالحقوق السياسية والمدنية .

وحينما استقرت أمور الجمهورية فى الداخل ، واستتبت أوضاعها ، وازدهرت أركانها ، اتجهت نحو التوسع الخارجى ، وبدأت تضم إليها العديد من المدن الإيطالية ، مما مكنها من إقامة الإمبراطورية الرومانية التى تخضع لحكم مركزى، ولكنها تنقسم إلى إمارات يتولى حكم كل منها حاكم رومانى . واتسع نطاق الاحتكاك الخارجى للامبراطورية الرومانية، فاضطرت إلى التعامل مع كثير من الشعوب والأجانب المقيمين فيها ، وكان من الضرورى تشييد مبادىء وأحكام تحدد علاقات المواطنين بالأجانب الذين لا يخضعون لقانون روما .

وقد كان على الرومان أن يهتموا بضرورة إرساء قواعد النظام القانونى بصورة علمية دقيقة لكى يتمكنوا من إدارة شئون الإمبراطورية الرومانية المترامية الأطراف ، فظهر ما يعرف « بقانون الشعوب » ، الذى استقى قواعده من المبادىء العامة والمثل القانونية المتشابهة والتطبيقات السياسية المتماثلة فى المجتمعات الأجنبية . ولقد شكلت هذه المبادىء أساس القانون العام الذى يطبق على جميع الشعوب ، وعلى علاقات الشعب الرومانى مع غيره من الشعوب .

ولقد كان للفلسفة الرواقية أعظم تأثير فى صياغة وتوجيه القانون الرومانى ؛ ذلك أن الفلسفة الرواقية أعلت من قيمة الفرد ، واعتبرته عنصرا إنسانيا متميزا يعيش فى مجتمع إنسانى شامل ، ينعم فيه الأفراد جميعا بطبيعة مشتركة . فظهرت فكرة العالمية Universality . وما يتبعها من أفكار تؤمن بأن كل فرد يمتلك

عقلا يمثل جزءاً من عقل عام وأشمل يسمى بالعقل الكونى الذى يسيطر على الطبيعة وينظمها ، وما يترتب على هذه الفكرة من تمكن البشر — لاشتراكهم فى هذا العقل الكونى — من أن يعيشوا معا فى مجتمع عالمى واحد.

وطبقا لهذه التصورات كان الإنسان منتميا فى الواقع إلى دولتين، كما كان خاضعا بالتالى إلى قانونين، الأول قانونه المحلى، والثانى القانون الكونى العام أو قانون الطبيعة . والقانون الثانى يختلف عن القانون الأول فى أنه يتضمن مبادىء ثابتة دائمة تصلح فى كل زمان ومكان ، ومن هنا فلقد أقام الرومان القانون الطبيعى قانونا عالميا يسمو على غيره من القوانين *

---

* هناك بعض الدراسات المتعمقة فى الفكر الفلسفى السياسى فى العصر الرومانى أهمها دراسات Aboft; F. F الذى صاغ فى كتابين له هما كتاب Roman political institution (Boston 1901) . وكتاب Society and politics in ancient Rome (New york 1901) ملامح الحياة السياسية فى روما ، وخصائص وأشكال النظم السياسية فى العصر الرومانى . كما خصص Bryce'j المجلد الثانى من كتابه Studies in history and jurisprudence (New york 1901) للحديث عن القانون الرومانى وسمات الحياة السياسية لعصر الرومان كما خصص cook الفصل الرابع من كتابه تاريخ الفلسفة السياسية للحديث عن فلسفة الرومان السياسية ، وخصص دانتج Dunning الفصل الرابع من كتابه تاريخ النظريات السياسية للحديث عن الفكر الفلسفى السياسى لدى الرمان . كما أننا نجد ملامح هذا الفكر فى الفصل الرابع من كتاب Foster ، والفصل الرابع من كتاب Gettell والفصل الأول من كتاب Murray والفصل الثامن وما يليه من كتاب سباين Sabine ، والفصلين الرابع عشر والتاسع عشر من كتاب willoughby وقد ذكرنا أسماء هذه الكتب فى موضع سابق . وأخيرا فاننا نجد عند Greenidge تصويرا كاملا للحياة السياسية عامة فى كتابه Roman public life (New york 1901).

١ — الفكر السياسى عند بوليبوس

أ — نظرة للوراء :

حينما أنتهت دول المدينة الإغريقيـة تحت تأثير سيطرة مقدونيا التى ما لبثت أن كونت امبراطورية يونانية واسعة الأرجاء تحت زعامة الإسكندر الأكبر ، كان أرسطو — معلم الإسكندر — يوعز إليه فكرته القائلة بأن اليونان هم السادة وأن ما خلا اليونان عبيد ، وأن لليونانى حق الأمر وعلى ماعداه واجب الطاعة؛ ومن ثم فقد اتخذت الحكومة الطابع المونارکى الفردى . إلا أن الفكر اليونانى السياسى — بما فيه الفكر الأرسطى ذاته — لم يكن ليقبـل دولة مترامية الأطراف كهذه . ولذلك فإننا نجد أرسطو لا يزال — حتى فى زمن الإسكندر يردد أن دولة المدينة City — state هى البناء السياسى الوحيد الممكن للدولة . ولم يمض أكثر من قرنين من الزمان حتى أنتقلت السيادة من مقدونيا إلى روما.

وحينما كان النزاع قائما بين مقدونيا وبين روما حاول كثـيرون من رجال السياسة اليونانيين أن يؤيدوا دولتهم أو يقفوا على الأقل على الحياد بين مقدونيا وروما . ولـكن حينما أنهزمت مقدونيا من روما أعتقلت الأخيرة حوالى ألف رجل من رجال السياسة اليونانيين وأودعتهم السجون كسجناء سياسيين بهـدف تقديمهم إلى المحاكمة . إلا أن هذه المحاكمة لم تتم ، ومات من هـؤلاء من مات ، وبقى منهم حوالى ثلاثمائة سجين سياسى على قيد الحياة بعد سبعة عشر عاما، حينما تم الافراج عنهم جميعا .

كان بوليبوس Polybius ضمن أولئك السجناء السياسيين الذين أفرج عنهم ولقد عاش ما بين عامى ٢٠٤ — ١٢٢ قبل الميلاد . وحينما أفرج عنه ما لبث

أن تعرف على العائلات الكبيرة فى روما ، وعلى شخصيات سياسية مرموقة ، كما تمكن من إقامة صلات وطيدة بينه وبين القائمين فعلا بالحكم ، ولقد مكنه هذا من أن يسبر أغوار الشئون السياسية الرومانية ، وأن يحيط ببواطن الأمور وظواهرها .

وكان لتحول روما من دولة مدينة إلى أمبراطورية مترامية الأطراف ، كما كان لإعجابه بالحضارة الرومانية ، وبإقدام وشجاعة أبنائها أكبر الأثر فى تحويله إلى عاشق لروما وللأمبراطورية الرومانية بعد أن كان عدوا لها . وما هى إلا فترة ضئيلة حتى أوكلت إليه مهام دبلوماسية وعسكرية فى أوربا وآسيا وأفريقيا، فذهب إلى هنا وهناك ، وحصل على خبرات سياسية على مستوى عال ، وما لبث أن دون خبراته ونظراته السياسية فى تأريخه الضخم الذى وضعه فى أربعين كتابا لم يصل إلينا منها إلا خمسة فقط .

وبوليبوس يعد الثالث من بين المؤرخين اليونانيين الكبار ، إذ سبقه فى مثل هذا العمل هيرودوت وثيوديدس . إما عمله ، فهو يعد أول عمل سياسى يحوى تاريخ العالم بأسره ، ولقد اتسم هذا العمل بالتعمق الفذ ، وبدقة الملاحظة ، وبتحليل فلسفى ، وبوفرة هائلة فى الخبرة السياسية الرومانية »(١)

لقد كان بوليبوس هو أول من أعلن جدارة وعظمة الدستور المختلط ، وحاول أن يجمع فى دستوره المختلط هذا أعظم ما هو موجود فى كل نظام وفى كل نوع ، وفى كل ناموس . كما درس طبيعة وتطور النظم السياسية الرومانية ، وأوضح أن عظمة روما لا ترجع إلى عظمة قادتها ، ولا إلى انتصاراتها العسكرية

(I) Ebenstein ; Great political Thinkers, p 110.

الفذة بقدر ما ترجع إلى تطبيقها المظم ، وممارستها القادرة الواعية لجميع شئونها السياسية. كما بين أن سر عظمة السياسيات الرومانية إنما ترجع إلى الدستور المختلط Mixed constitution .

ب ـ أشكال الحكومات :

يرى بوليبوس أنه من السهولة بمكان أن نحاول العودة إلى الماضى والتنبؤ بالمستقبل فيما يتعلق بالشئون السياسية الخاصة بدولة المدينة الإغريقية . ذلك لأنه ليس من الصعب أن نقرر الوقائع الخاصة بها ولا أن نستدل على مستقبلها بناءا على ما أدى إليه ماضيها فى حاضرها . ولكن الأمر يختلف إذا ما توجهنا إلى دراسة الدولة الرومانية ، إذ يبدو الأمر فى منتهى الصعوبة ، وذلك للطبيعة المعقدة لها، ولأن دستورها دستورا مختلطا ، وقوانينها قوانين مشتركة ، ولاتساعها غير العادى ، ولذلك فإن الدولة أو الامبراطورية الرومانية تحتاج إلى نوع فريد من الدراسة.

ولقد ذهب الدارسون السياسيون إلى أن هناك ثلاثة أنواع متمايزة من الحكومات ، الأولى هى الملكية Kingship ، والثانية هى الأرستقراطية Aristocracy ، والثالثة هى الديموقراطية Democracy . ولكن لنا أن نسألهم : وهل هذه هى فقط المتغيرات الثلاث الوحيدة ؟ أم أنها فقط أحسن الأنواع ؟ ويجيب بوليبوس أن مثل هذا التفكير خاطىء تماما سواء كانت هذه هى أحسن الأنواع أم كانت تمثل المتغيرات الوحيدة الثلاثة . ذلك لأن بوليبوس يرى أن أحسن نظام إنما هو الذى يجمع بين هذه المتغيرات أو الأنواع كلها ، وأن الدليل على ذلك ممكن من الناحيتين النظرية والتطبيقية معا ، فلقد تأسست أسبرطة سياسيا على مثل هذا النظام المختلط . هذا من ناحية ومن ناحية

أخرى نلاحظ أن هذه المتغيرات الثلاثة ليست هي كل المتغيرات ، وذلك لأننا كثيرا ما نسمع عن الحكومة الموناركية Monarchy وحكومة الطاغية Tyranny وهما يختلفان عن الحكومة اوليجاركية Oligarchy التي تبدو شبيهة بالارستقراطية مع أن هناك اختلافات بينهما ، كما أننا نجد حكومة الفوضى mob-rule التي تقابل الحكومة الديموقراطية .

ويرى بوليبوس أنه يمكن أن نستخلص أن هناك ستة أنواع من الحكومات الثلاث الأولى صالحة وهي الملكية والارستقراطية والديموقراطية ، والثلاث الثانية غير صالحة وهي الموناركية (الطاغية) والأوليجاركية والفوضوية .

فالملكية وهي حكومة صالحة تنقلب إلى حكومة طاغية لا يلبث أن يقوم عليها هجوم من قبل النبلاء وبالفعل تنتهي حكومة الطاغية لكي تقوم الحكومة الارستقراطية ولكن الحكومة الارستقراطية حينما تتجه إلى جمع المال والتعالى على المواطنين تنقلب إلى حكومة أوليجاركية ، وحين يعترى المواطنين الغضب على تلك الجماعة المستقلة تبدأ بذور الديموقراطية في الظهور ، ولكن الحرية الزائدة التي لا تلبث أن تهدر القيم ، وتهدم تقاليد المجتمع وعاداته هي التي تجعل الحكومة الديموقراطية تتغير إلى حكومة فوضوية أو إلى حكومة الغوغاء .

ونلاحظ أن بوليبوس يقرر هنا ما قرره أوسطو من قبل عن الحكومات الصالحة وانقلابها إلى حكومات طالحة ، ولكن النتيجة التي ينتهي إليها بوليبوس هي أن نظاما واحدا من هذه الأنظمة غير كاف ، وإنما يجب أن نبحث عن نظام تتضافر فيه أحسن ما في كل هذه الأنظمة وهو النظام أو الدستور المختلط .

حـ ـ علل التغيرات السياسية :

يرى بوليبوس أن الحديث عن انتقال الحكومات أو تغيرها من نظام إلى

آخر هو حديث قديم تحدث فيه أفلاطون وأرسطو من قبل ، ثم يقرر أنه سوف يعرض لهذه المسألة مستندا إلى التاريخ الواقعى للبشر .

كانت الحالة الطبيعية الأولى للبشر حالة حرب وصراع موصول بين الإنسان وكل إنسان آخر ، والنتيجة الضرورية اللازمة هنا هى أن ذلك الإنسان الذى يتمتع بقوة جسدية خارقة وبإرادة شجاعة سوف يمـد سيطرته على الآخرين ويقوم بالقيادة والحكم . ويرى بوليبوس أن هذا متحقق أيضاً فى عالم الحيوان ، حيث يكون البقاء الأصلح والأقوى منها . بينما ينزوى الضعيف منها وينقرض فى عالم الفناء ، والواقع أن قيادة الأقوى والأشجع تلك التى ترتكز على الإرغام والتى وجدت فى بدايات الحياة الإنسانية تقابل الحكم المونارکی Monarchy .

ولكن حينما بدأ الشعور الإجتماعى فى الظهور وحينما بدت فى الأفق أفكار عن الصداقة والخيرية والعدالة وغيرها ، حينئذ فقط كان الجو مهيئا لظهور الملكية Kingship محل المونارکية ، ذلك أن الإنسان يتميز عن الحيوان بامتلاكه العقل والفكر . وهو لذا حاصل على قدرة التأمل ، والتنبؤ بالمستقبل ، واستنتاج النتائج ومن ثم فكان لابد أن يبتعد الإنسان عن تلك القـوة الجسدية وهذه الشجاعة الوحشية التى تميز الحيوان — نقول كان لابد له أن يبتعد عن هـذا وأن يبدأ فى وضع معايير أخرى للتفوق تستند إلى رجاحة العقـل وسلامة الأحكام وآداء الواجبات الإجتماعية،والواجب يقول بوليبوس هو أساس وبداية ونهاية فكرة العدالة . لقد تمتع الإنسان الذى كانت لديه القدرة على حماية الآخرين وإنقاذهم من المخاطر — تمتع — بتقدير الآخرين ، ومن هنـا قامت فكرة الإنسان النبيل الذى يسلك سلوكا نبيلا يراعى ويهتم فيـه بالآخرين . ومعنى هـذا أن إعجاب الناس قد تحول من مجرد الإعجاب بالقوة الجسدية الوحشية الخارقة إلى

إعجاب بالفكر وبالسلوك وبالقدرات التأملية لدى الإنسان ، ولذلك فكثيراً ما نرى أن القائمين بشئون الحكم يكونون من بين الضعفاء بدنا بحكم السن وهؤلاء يتمايزون على أساس رجاحة العقل ، وسلامة الأحكام الصادرة عنهم .

ومن ثم تقوم فكرة ترجيح الحاكم على أساس التمايز العقلى والفكرى والجسدى كما كان الحال فى المونارکية ويرى بوليبيوس أن هذا ممكن تحقيقه فى الملكية حيث يمتاز الملك عن المونارك برجاحة العقل وسلامة الأحكام وبرعايته للمواطنين وحب المواطنين له ، ذلك الحب الذى يجعل المواطنين لا يقبلون حكم الملك وحده بل حكم أبنائه وذريته من بعده أيضا ، على إعتبار أن هذه الذرية الناجمة عن أصلح وأرجح الناس يجب أن تكون صالحة وراجحة أيضاً .

كانت الملوك فى أول الأمر غير متمايزة عن الناس من حيث الثروة أو تناول الطعام أو الشراب ، ولكن أولئك الذين تملكوا عن طريق الوراثة تعمدوا أن يكون طعامهم فاخراً ، ورأوا أنه لابد من أن يتمايزوا عن الشعب فى الثياب، فيلبسوا الفاخر منها، كما تعودوا على أن يطاعوا حتى ولو كانت أوامرهم خارجة على القانون . ومن ثم قامت حكومة الطاغية Tyranny وحلت محل النظام الملكى.

إلا أن أعمال الطغاة سرعان ماينجم عنها غضب جم ينتشر بين أفراد الشعب، وحسد يتكاثر بين أبناء الطبقة النبيلة بالذات ، فيتحالف أبناء الطبقة النبيلة فى سبيل القضاء على الطاغية ويتم لهم ذلك وتقوم الحكومة الارستقراطية Aristocracy .

ولكن حينما يتولى الأبناء الحكم عن الآباء تنعدم لديهم الخبرة بالمساواة المدنية ، وحرية الرأى ، فيتجهون إلى جمع الاموال ، وإغتصاب النساء وسلب الحريات ، ومن ثم تتحول الارستقراطية إلى أوليجاركية Oligarchy موسرة .

وبديهى أن أعمال الاوليجاركيين هذه تثير الحقد والغضب لدى الجماهير ،

ولذلك فلا تلبث الجماهير أن تقوم بثورة تطيح فيها بهذا الحكم الاوليجاركى وبعد أن يتم لها ذلك تتساءل : هل ترجع الحكم إلى حاكم موناركى أو إلى الملك أو إلى الطبقة الارستقراطية ،ولكنها تجيب على تساؤلها هذا قائلة إنها لاتثق فى أى حكم من هذه ولا تثق إلا فى نفسها ولذلك فإنها تقيم نوعا آخر من الحكومات هو النوع الديموقراطى Democracy ومن ثم تحل الديموقراطية محل الاوليجاركية .

وفى هذا النوع الأخير تسعد الجماهير بالمساواة وبالحرية ، ولكن حينما تتولى شئون الحكم فى مثل هذه الحكومة الديموقراطية الأجيال التالية تطلق العنان للجميع فتنهدم القيم ، وتتهدم التقاليد وتحل الحكومة الفوضوية محل الحكومة الديموقرطية .

ولا يلبث أن يستغل فرد من الأفراد هذه الفوضى الكاملة فيقوم ويطيح بالآخرين مستخدما قوته الجسدية وبطشه وجبروته الوحشى فيستولى على الحكم مكونا الحكومة المونارکية من جديد . وهكذا تبدأ دورة أخرى لكى تنتهى وتقوم دورة ثالثة فرابعة وهكذا. يقول بوليبوس «هذه هى سلسلة التطور السياسى التى تبين سير الطبيعة والتاريخ والتى تقوم على التغير والاختفاء وأخيرا العودة إلى نفس النقطة التى ابتدأت منها » (١) .

ويريد بوليبوس أن يخلص من هذا إلى أن الدولة إذا كانت ذات نوع واحد من الحكومات فإن ذلك النوع الواحد لابد أن ينتهى لكى يحل محله نوع آخر ولن يكون ثمة إستمرار واستقرار بداخلها . وهو يستدل على ذلك بنظام الحكم

---

(١) أنظر Ebenstein : Great political Thinkers p. 115

فى اسبرطة والذى كان يجمع كما رأينا بين نوع ملكى وآخر أرستقراطى وثالث ديموقراطى ، ويرى أن نوع الحكومة الذى كان موجـــودا فى اسبرطة كتب له الاستمرار والاستقرار أكثر من أى دولة مدنية اغريقية أخرى . ومن هنـا وبالتطبيق على الامبراطورية الرومانية فإن بوليبيوس يرى أن النظـام الأمثل فى الحكم إنما هو النظام المختلط ، كما أن الدستور الأفضل هنا هو الدستور المختلط .

د — خصائص الدستور المختلط :

يقوم النظام المشترك أو المختلط على أحسن ما هو موجود فى الأنظمة الثلاث : المونارکية والارستقراطية والديموقراطية ، كذلك يجمع الدستور المختلط أحسن ما فى هذه الدساتير الثلاث . ونلاحظ أن اختلاط ما هو أحسن من هذه الدساتير أو الأنظمة أو الأنواع هو اختلاط قوى بحيث أن قوة هذا الاختلاط لا تسمح لنا بأن نقول أن هـذا النظام مونارکی أو أرستقراطى أو ديموقراطى .

أما عن كيفية الجمع بين هذه الأنواع الثلاثة فيبدو أنها نابعة من نظرتنا إلى الامبراطور ثم نظرتنا إلى مجلس النواب ثم نظرتنا إلى الجمهور العريض ، فإذا نظرنا إلى الامبراطور ، ورأينا سلطاته التى يبسطها ما يقوم به من شئون سياسية لتوهمنا أن الحكم هنا مونارکی متطرف أما إذا نظرنا إلى النواب الذى يمثـــل الصفوة المختارة والمنتقاة ، ورأينا اختصاصه لتوهمنا أن الحكم هنا أرستقراطى تقوم به مجموعـة من الصفوة المختارة المنتقاة من المجتمع . وإذا نظرنا أخـــيرا إلى ما تتمتع به الجماهير من حريات سياسية ، ومن القدرة على الرفض أو القبول القوانين لبدى لنا الحكم ديموقراطيا .

إن رئيس الدولة أو الامبراطور يستخدم سلطاته واسعة على كل الشئون العامة ، وتخضع له جميع الأجهزة عدا الجهاز القضائى . وهو يعطى توجيهاته

لمجلس النواب كما يحاسب أعضاءه إذا أخلوا بواجباتهم وهـو يعنى أو يهتم برعاية شئون المواطنين خلال المجالس المختلفة ، ويؤيد قدراتهم أو لا يؤيدها . وهو يملك حق توقيع العقاب على أى من رعاياه . وإذا نظرنا هنا لسلطات الحاكم أو الأمبراطور لبدت لنا سلطة ذات طابع مونارکی أو ملكى .

إذا انتقلنا إلى مجلس النواب لرأيناه يمارس مراقبـة مستمرة على خزانة الدولة من حيث الواردات والصادرات ، ونواحى الصرف المختلفة . كما يختص المجلس أيضا بدراسة بعض الجرائم الخاصة التى تحدث فى إيطاليا ، كما أنه يستطيع أن يمنح الحماية لفرد أو لمجموعة من الأفراد فى ظروف معينة . كما أن المجلس هو الذى يتولى توجيه المراسلات إلى الخارج والرد على كل ما يرد إلى الدولة . وإذا تصورنا الحكم فى غيبة الحـاكم أو الملك أو الأمبراطور لبدت لنـا السلطة ذات طابع أرستقراطى .

ولنا أن نتساءل الآن : وهل هناك دور رئيسى يقوم به المواطنين بعد تلك الأدوار التى وزعناها على الحاكم ومجلس النواب ؟ يجيب بوليبوس أنه لا زال للمواطنين أدوار سياسية رئيسية ، فلا يمكن تمرير أى قانون بدون موافقتهم إذ الجماهير لها حق قبول أو رفض أى قانون ، كما أن كلمتهم هى العليا فى مسألتى السلم والحرب ، وهم القضاة الحكم فى أغلبية القضايا ، كما أنهم هم الذين يوزعون الوظائف على من يستحقونها . وإذا نظرنا إلى الأمبراطورية الرومانية من حيث سلطة الجماهير تلك وحريتها هـذه لبدت لنا السلطة هنا ذات طابع ديموقراطى .

إن الحاكم يحوطه الحرس الخاص به المدجج بالسلاح إذا تحرك ، وهـو يلقى أوامره هنا وهناك ويظهر وكأنه صاحب سلطة مونارکية مطلقة . ولكنه فى

الواقع يحتاج إلى تعضيد مجلس النواب والمواطنين ، ولا يمكن أن يتم ما يأمر به بدونهما . ذلك أن المجلس وهو يتحكم فى النواحى التنفيذية والاقتصادية يستطيع أن يضع أوامر الملك أو خططه موضع التنفيذ أو لا يضعها . كما أن للمجلس تحديد المبالغ الخاصة بكل فرع وبكل نشاط بما فيه تزويد الجيش بالأسلحة المختلفة .

ومن جهة ثانية فإن على مجلس النواب أن يضع نصب عينيه دائماً تحقيق رغبات وطلبات الجماهير ، كما أن المجلس لا يستطيع أن يقر المسائل الخطيرة بدون موافقة الشعب . وعلى الشعب — يرى بوليبوس — أن يحترم أعضاء المجلس بصورتهم العامة أو الخاصة . ويرى بوليبوس أنه فى الساعات الحرجة من الحياة ... ساعات الحرب ... يتفانى الجميع : الحاكم — المجلس — الجمهور فى التعاون والتآزر من أجل نصرة الدولة ورفعتها .

* * *

إن بوليبيوس يدعونا إلى الدستور المختلط ، وهو يدعونا فى نفس الوقت إلى تعادل وتوازن السلطات فلا تقضى سلطة الامبراطور على سلطة مجلس النواب ولا هذه ولا تلك على سلطة الجمهور أو الشعب . ولقد أثر بوليبوس بأفكاره السياسية هذه على شيشرون تأثيراً ضخماً كما أن أفكاره عن توازن وتعادل السلطات لا شك أنها كانت بمثابة البداية لنظرية فصل السلطات التى نادى بها حديثاً جون لوك ومونتسكيو .

٢ ـ الفكر السياسى الرواقى عند شيشرون

أ ـ نظرة تاريخية :

ذهب الكثيرون إلى أنه لا يوجد على الاطلاق فكر سياسى رومانى ، لأنهم لم يجدوا بالفعل أنساقاً سياسية مثل تلك التى وجدوها عند أفلاطون وأرسطو. ولكننا يمكن أن نقرر أن النظرية السياسية ليست هى كل السياسة وإنما هى كل يشمل بالإضافة إلى النظرية النظام والقانون ، والفنون ، والآداب وغيرها من العلوم التى تتضمن السياسة أو تتعمقها أو تتخذها كاهتمام أول لها .

والواقع أن مساهمة روما فى الحقل السياسى كانت منصبة على القانون وعلى الناحية التنفيذية . لقد تكيف القانون الرومانى مع التغييرات والتوسعات التى حدثت فى روما تدريجيا حتى أصبحت امبراطورية مترامية الأطراف ، ولا يزال القانون الرومانى تطبيقاته وآثاره على النظام السياسى فى القارة الأوربية ، وفى أمريكا اللاتينية ، وفى بعض الأجـــزاء من أمريكا الشمالية ، وأيضا فى بعض الأجزاء من آسيا وأفريقيا. ولقد انتهى التحكم بالقوة الذى انتهجته الأمبراطورية الرومانية واستقلت معظم الدول عنها، ولكن القانون الرومانى كتب له الحياة حتى أيامنا الحاضرة (١) .

والواقع أن عظمة القانون الرومانى ، وقدرته على التكيف مع المتغيرات الإقتصادية والاجتماعية على اختلافها ، واستطاعة الاستمرار والنمو والتقدم من قانون خاص بالمدينة ـــ روما ـ إلى قانون عالمى للامبراطورية ، ومقدرته على استيعاب الاختلافات المتعددة فى اللغة والدين والعرف والعادات والتقاليد ،

(1) Ebenstein : Great political Thinkers. p. 121

كل ذلك إنما يعكس تنظيما خارقا لحكمة سياسية (١) .

لقد ورثت روما عن الحضارة الإغريقية أفكار الكلية العالمية (وخصوصا من الفكر الافلاطونى حيث أنه لا علم إلا بالكلى) وطبقتها على المجتمعات المختلفة لا عن طريق فكرى دائما وإنما عن طريق النظم السياسية

إن شيشرون هو المفكر الرومانى السياسى الوحيد الذى تمرس وشاهد عن قرب النظم السياسية الرومانية . ولقد عاش ما بين عامى ١٠٠ و ٤٣ ق. م لم يكن شيشرون فيلسوفا صاحب أكاديمية أو مدرسة ، ولكنه كان يمتهن المحاماة من جهة ويهتم بالتأملات السياسية ، ولقد تأثر بفلسفة أفلاطون وأرسطو وبالفلسفة الرواقية على وجه خاص .

درس شيشرون القانون فى روما ، ودرس الفلسفة فى أثينا وفى مراكز فلسفية إغريقية أخرى ، واحتك إحتكاكات واسعة بالناس وبالحضارات ، وأصبح فيما بعد أعظم محامى فى عصره وزمانه ، كما تدرج فى المناصب السياسية فى روما وفى غيرها من المدن والمقاطعات ، حتى وصل إلى أرقاها .

وحينما فشلت روما فى حل المشكلات الاجتماعية التى نجمت عن اتساع أرجائها اتجهت إلى الحكم المونارکى ولقد حاول شيشرون أول الأمر إيجاد العلاج المناسب لهذا التدهور الذى حدث فى الحياة السياسية الرومانية وفى قوتها التنفيذية ، ولكن عدم اهتمامه وفهمه بالتطور الاقتصادى الجديد ، وبثورات وتطلعات الطبقة العاملة جعله ينادى بالبطش بالفقراء والعمال وتشريدهم بدون أدنى سند قانونى ، كما أن أصدقاء شيشرون ومعظمهم كانوا من الطبقة

---

(1) Ibid : pp. 121 - 122,

الأرستقراطية والطبقة الغنية ، ورجال الأعمال لم يوجهوا شيشرون إلى الأخذ فى الاعتبار بهذه المتغيرات الاقتصادية والطلبات الخاصة بطبقة العمال وذلك لتحقيق مصلحتهم .

ولقد تميز شيشرون بوجود إحساس بالعالم لديه Aense oF the world فى حين أن أفلاطون وأرسطو لم تكن لديها القدرة على تخطى تصور دولة المدينة City - state باعتبارها الغاية النهائية للتنظيم السياسى . كما أنه لم يوجد لدى أفلاطون أو أرسطو أى إحساس لمفهوم الإنسانية العامة ، لقد كان العالم عندهما ينقسم إلى الإغريقيين من جهة والبرابرة من جهة أخرى . أما شيشرون فقد تميز بنظرة عالمية دعمتها الخبرة الرومانية السياسية كما غذتها أفكار الرواقيين التى كانت سائدة فى حوض البحر الأبيض المتوسط .

وكان شيشرون يعتقد أن وحدة الامبراطورية الرومانية يمكن التوصل إليها عن طريق منح الحرية والحكم الذاتى لأجزائها المكونة لها . كما كان يعتقد بأن العالم كله يؤلف امبراطورية واحدة يكون كل إنسان عضوا فيها ، كما آمن شيشرون بالقانون وبصدقه فى كل زمان ومكان وفى حين أن أرسطو قد قرر أن هناك أناساً يتميزون ويتفوقون على الآخرين فإن شيشرون يقرر بأنه لايوجد إنسان من أى جنس لايستطيع أن يصل إلى الفضيلة وإلى التفوق إذا ماوجد مرشداً له .

ولقد أعطى شيشرون أسمى اعتبار إلى القانون فهو يعرف الدولة أحيانا بأنها «مجتمع القانون» كما يربط الحكومة دائما برباط قانونى ، والقانون السليم عنده هو الذى يتوافق مع العقل ومع الطبيعة . والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يتميز بالعقل ومن ثم فيجب أن يكون ملتزما بالقانون .

وثمة نقطة أخرى يختلف فيها شيشرون عن أفلاطون ، ذلك أنه ذهب إلى أن المحبة هي رباط إجتماعي ، في حين أن أفلاطون وأرسطو رأيا أن الإنسان حيوان إجتماعي وسياسي الطبع . ولقد أثرت فكرة المحبة هذه كرابطة إجتماعية وسياسية في تفكير آباء الكنيسة فيما بعد . وبدا تأثير شيشرون جليا وواضحا في كثير من النظريات المسيحية اللاحقة .

وثمة فارق آخر بين شيشرون وبين أفلاطون ، وهو أن شيشرون أدخل مصطلح الشعب People وكان يرجو الحصول على الموافقة الشعبية في الأمور السياسية والشرعية ، أما أفلاطون وأرسطو فلقد تحدثا عن المدينة ، وعن دولة المدينة ، وعن الطبقات الاجتماعية ولكنهما لم يتحدثا على الإطلاق عن الشعب (١).

ب — مجمل آراء شيشرون

تأثر شيشرون بمؤلفات وكتابات المؤرخ الروماني بوليبيوس التي مدح فيها دستور روما لأنه جمع وأحكم التأليف بين جميع المبادىء التي انصرفت كل واحدة من الحكومات الأخرى على تطبيق مبدأ واحد منها بعينه .فلقد مزج هذا الدستور بين الملكية والارستقراطية والديموقراطية مزجا يستحيل معه القول بأن هذه الدولة ملكية أو أرستقراطية أو ديموقراطية .

لقد هاجم بوليبيوس جمهورية أفلاطون المثالية ورأى أن التجربة لم تلبسه حقيقة قيمتها ، ولذلك فلقد شبهها بالتمثال الجميل الذي لاحياة فيه ، وأخذ يهاجم المنهج العقلي متجها إلى تحبيذ المنهج الواقعي التاريخي ، مقصيا إتصال الأخلاق

(I) Ibid : p, 125.

بالسياسة منادياً بنظرية الدساتير المختلطة التي تجمع ما تماثل وتشابه من دساتير الشعوب ما يصلح منها لكي يكون قانوناً كلياً .

ولقد أخذ شيشرون عن بوليبيوس Polybius إعجابه بدستور روما ، ورفضه لجمهورية أفلاطون الخيالية رغم إعترافه بجمالها ، ومناداته بنظرية الدساتير المختلطة ، وبتعادل وتوازن السلطات ، والتحام الملكية بالإرستقراطية وبالديموقراطية في هذا النظام الروماني البديع .

لقد وضع شيشرون كتابيه « الجمهورية » و « القوانين » وهما بمثابة سجل الفكر السياسي في روما وبخاصة في الدوائر المحافظة والارستقراطية خلال أيام الجمهورية الأخيرة . وقد أطبعت فلسفته السياسية بالفلسفة الرواقية ، وتكاد تكون كتاباته بمثابة تجميع للاراء وعرضها وتحليلها ، فكان يجمع آراء أفلاطون إلى أرسطو إلى الرواقيين إلى بوليبيوس ، ويعرضها بصورة يهدف منها إلى تمجيد الفضائل الرومانية التقليدية المتصلة بالسياسة والخدمة العامة . وهناك فكرتان أساسيتان لديه ، علق عليهما ، الأولى هي اعتقاده الراسخ في امتياز الدستور المختلط ، والثانية هي نظرية التطور التاريخي الدوري للدساتير .

ولعل أعظم ما اسهم به شيشرون في تطور الفكر السياسي هو ما ألقاه من ضوء على نظرية الرواقيين في القانون الطبيعي العام الذي ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية العالم كله ، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية البشر ، هو الذي يجعل الجنس البشري أقرب ما يكون إلى الله ، كما أنه يجعل فكرة قيام دستور دولة العالم ممكنة التحقيق . وهذا الدستور يكون واحداً في كل زمان ويلزم الامم والناس بأحكامه في كل مكان ، وكل تشريع يخالف أحكام هذا الدستور لا يستحق أن يسمى قانوناً .

وفى ضوء هذا القانون يتمتع الناس بالمساواة ، وفى هذه النقطة يقرر شيشرون أن الأمر الذى يحول بين الناس وبين المساواة ليس إلا مزيجا من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء. غير أن المساواة عند شيشرون لا يقصد بها الديموقراطية السياسية إذ هى مساواة معنوية أكثر منها حقيقية ،لأن معناها أن لكل إنسان الحق فى قدر محدد من الكرامة الإنسانية والاحترام بوصفه بشرا يملك العقل والطبيعة الاجتماعية .

ويرى شيشرون أن الدولة لا تستطيع البقـــاء والاستمرار إذا لم يرتكز ناؤها على التسليم بالإعتراف بحقوق مواطنيها . كما يرى أن الدولة جماعة معنوية أو هى « مصلحة الناس المشتركة » بمعنى أنها تشبه المؤسسة العامة ، حيث تكون العضوية فيها ملك عام لجميع مواطنيها . ويترتب على ذلك نتائج ثلاث هى :-

١ ـ أن سلطة الدولة تنبثق من قوة الأفراد أجمعين، مادامت أنها بقوانينها ملك الناس أجمعين . فالأفراد يكونون بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها ، وتملك بالضرورة القوة اللازمة لحفظ كيانها واستمرارها فى البقاء .

٢ ـ أن إستخدام القوة السياسية استخداما سليما وقانونيا هو فى حقيقته إستخدام لقوة الناس مجتمعين ، وأن الموظف العام الذى يمارس إستخدام هـــذه القوة ، إنما يعتمد على مالديه من السلطة المخولة إليه من الناس والقانون .

٣ ـ أن الدولة ذاتها ، بما فيهـــا القانون ، تخضع دائما للقانون السماوى والقانون الأخلاقى أو القانون الطبيعى العام ، ذلك القــانون العام الذى يسمو على القانون البشرى الدنيوى .

ولقد حازت هذه المبادىء العامة للحكم التى تؤيد انبعاث السلطة من الشعب ، والممارسة القانونية لها ، ودعمها بالسند الإلهى والأخـــلاق ، تأييدا مطلقا بعد

مدة قصيرة من دعوة شيشرون إليها ، وظلت من بديهيات الفلسفة السياسية خلال قرون عديدة .

٣ — الانواع الثلاثة والنوع المختلط للحكومات :

لا يتكون ، المجتمع عند شيشرون من جماعات بشرية تجتمع على أى نحو كان ، وإنما تجتمع هذه لتحقيق العدالة ، والوصول إلى الخير الكلى والعام . ولعل السبب الذى يحث هؤلاء على التجمع هى تلك الروح الاجتماعية الموجودة فيهم بالطبع ، فالإنسان ليس مخلوقا منعزلا أو غير اجتماعى ، ولكن وجدت فى الإنسان بذور طبيعية للاجتماع مع الآخرين ، واستعداد دائم التعارف والتآزر مع أخيه الانسان .

ويرى شيشرون أن هذه التجمعات قد نتج عنها — بواسطة الاتفاق أو التعاقد — ما يسميه الآن بالدولة ، وأن هذه الدولة لكى تنظم لا بد أن يكون لها مكان محدد ، وأن تدعم بقوى عمل متعاونة ، وأن يخصص فيها أماكن للاجتماعات العامة والرئاسية ، وأن يقودها ويتولى الحكم فيها حاكم أو هيئة حاكمة أو ممثلين عن الشعب كله .

وحينما يكون الحكم فى يد رجل واحد ، فإن هذا الحاكم نسميه ملكا ، وتكون الدولة حينئذ ذات نظام ملكى ، وحينما تتولى الحكم نخبة مختارة من الناس فإن الدولة حينئذ تكون ذات نظام أرستقراطى . وحينما يتولى الحكم ويشترك فيه الشعب بأكمله تكون الدولة ذات نظام ديموقراطى .

ويرى شيشرون أن أى نظام من النظم السابقة ، محتمل الوجود ، وهو وجد ويوجد الآن ، ولكنه مع ذلك يذهب إلى أن أى شكل منها لا يحمل فى ذاته أى معنى من معانى الكمال ، كما أنه لا يمكن أن ينتج عن أى نظام منها أى استقرار

وأى ثبات ، كما يندر تحقيق الفضيلة والعدالة فى أى منها على حدة .

إن المواطنين لا يتمتعون فى النظام الملكى إلا بقسط ضئيل من المشاركة فى الحياة السياسية ، كما أنها تفقد حرياتها فى النظام الارستقراطى الذى تتمتع فيه الطبقة الارستقراطية وحدها بالحرية وحينما تكون السلطة فى يد الشعب ، أى حينما يكون النظام ديموقراطيا ، فإن الأمر هنا يؤدى إلى الفوضى أو الديموجاجية حيث تتلاشى فوارق المكانة الاجتماعية بشكل يستحيل معه توجيه وقيادة الحياة السياسية للدولة .

وينتج عن هذا نقص وعدم كمال كل نظام من هذه الأنظمة على حدة فى قيادة وتوجيه الحياة السياسية ، بل يرى شيشرون أن الأخذ بنظام واحد منها إنما يترتب عليه أخطار جسام ، إذ يرينا التاريخ السياسى الحافل أن الملك لا يلبث أن يتحول إلى طاغية مستبد ، كما أن الارستقراطية لا تلبث أن تتحول إلى أوليجاركية لا تعبأ إلا بازدياد ثرائها على حساب المواطنين : كما أن الديموقراطية لا تلبث أن تتحول هى الأخرى إلى حكومة فوضوية أو ديموجاجية ويرى شيشرون أن هذا التحول ينجم عنه بالطبع ثورات وقلاقل واضطرابات ، وهذا يؤدى بدوره إلى الإخلال بالدولة وإضعافها من حين إلى آخر .

ولكن ما هو الحل إذن ، وليس أمامنا إلا هذه الاشكال الثلاثة وتحولاتها إن شيشرون يقدم هنا حلا شبيها بذلك الحل الذى قدمه بوليبيوس ، ذلك أنه يرى ضرورة قيام ذلك النوع المختلط الذى حدثنا عنه بوليبوس ، والذى طبقته دولة المدينة الإسبرطية والذى يجمع بين مميزات الملكية والاوستقراطية والديموقراطية معا ، وما يرتبط بهذا من إقامة دستور مختلط يتوافق مع تلك الحكومة المختلطة .

إن الحرية — يقول شيشرون — هي أسمى المعاني، وأن هذه الحرية لاتكون واقعة حقيقية إلا إذا كانت متاحة للجميع، ويتمتع بها جميع الأفراد المكونين للدولة. وبالتطبيق على الأشكال الثلاثة التقليدية للحكومة، فإننا لن نجد تطبيقا شاملا للحرية في الشكل الملكي، حيث يتمتع الملك وحده بالحرية بينما لاتتوافر تلك الحرية لرعاياه، كما تتمتع الطبقة الارستقراطية وحدها بالحرية في الشكل الارستقراطي، أما الحرية في الشكل الديموقراطي فإنها لاتعبر إلا عن طيش متدفق، واندفاع أعمى، لايحده حد، ولهذا فهي لاتلبث أن تنقلب إلى فوضى شاملة.

إن الحرية الحقيقية لاتوجد إلا في الشكل المختلط حيث يكون لكل فرد موضعه وتأثيره على مجريات الأمور الاجتماعية والسياسية، وحيث تستتب فيه الأوضاع وتتوازن وتتعادل بين سائر القوى المكونة للدولة، فالملك أو الامبراطور يتصرف كما لو أنه منح الحرية المطلقة بحيث أننا لو نظرنا إليه بمفرده لبدا النظام ملكيا بحتا، كما أن مجلس النواب وهو يمثل الصفوة المختارة يتصرف بحرية كاملة إلى درجة إننا إذا غضضنا النظر عن الملك أو الامبراطور لبدأ الحكم أرستقراطيا، كما أن الشعب وقد تركت له الحرية الكاملة في اتخاذ القرارات الحاسمة في الحرب والسلام وفي الموافقة وإقرار القوانين، يبدو أنه السيد الوحيد، ويجعلنا نقرر بأن النظام هنا يكون نظاما ديموقراطيا. وبمعنى أدق إن الحرية هنا هي حرية الجميع لاحرية فرد أو جماعة أو حرية فوضى.

د — القانون الطبيعي وفكرة الأنسانية الشاملة:

القانون الطبيعي عند شيشرون متعادل مع العقل، إذ العقل متماثل مع الطبيعة، كما أن الطبيعة ذات نمط عقلي، والعقل الإنساني، والطبيعة ذاتها، نابعان عن

قوة أعلى ، هى القوة الإلهية السامية ، ومن ثم يصبح للقانون صفات الكلية والعالمية والثبات والأبدية . ولهذا فإن شيشرون يرى أنه من الخطأ أن نحاول تغيير هذا القانون ، أو إسقاط جزء من أجزائه ، أو تشويهه ، أو التقليل من أهميته .

ويرى شيشرون أن القانون الطبيعى واحد فى أثينا وفى روما وفى أى مكان آخر ، وهو واحد الآن كما كان واحدا فى الماضى ، وسوف يكون كذلك فى المستقبل ومعنى هذا أنه واحد فى كل مكان وزمان . وبالنسبة إلى صدق القانون الطبيعى يرى شيشرون أن هذا القانون صادق فى كل زمان ومكان أيضا . ولعل هذا يرجع أساسا إلى أن هذا القانون الطبيعى إنما يرجع إلى الله نفسه .

لقد منح الله الإنسان ، ذلك الحيوان العجيب بصيرة نافذة ، وذكاء خارق ، وذاكرة غريبة ، وعقل معقد عجيب التكوين والفعل . ويرى شيشرون أن ذلك العقل هو الجانب الإلهى فينا ، أو أنه الجانب الذى يشترك به البشر مع الآلهة ويقودنا جميعا إلى تحرى الحكمة ، ومحاولة الوصول إليها ، والتمرس بها . وهكذا يشترك الإنسان مع الآلهة فى عضوية واحدة هى عضوية العقول ، وهكذا يصبح كل عقل فردى جزءا من العقل الكلى .. العقل الإلهى الخالد ، وهكذا أيضا يكون المجتمع الإنسانى كله مجتمع عقول ذات طبيعة إلهية .

ومادام العقل مرادفا للطبيعة ، فالطبيعة معقولة وعاقلة ، ومادام العقل إلهيا ، فالطبيعة ذات سمات إلهيــة وأيضا ، والاستخدام السليم للعقل ينتج عنه القانون ، وهذا القانون يجب أن يكون متوافقا مع الطبيعة من ناحية ، ويكون سائرا على الطبيعة الإلهية من جهة أخرى .

العالم على هذا النحو واحد ، له قانون واحد ، وحاصل على طبيعة واحدة ، ويهدف إلى تحقيق العدالة والفضيلة مادام قد انبثق عن طبيعة إلهية عادلة وفاضلة

يقول شيشرون : ينزع الناس إلى الحصول على الفضيلة ، ولكن الحصول عليها لايكفى ، إذ يجب استخدامها وتطبيقها على الواقع العملى ، ومن ثم فإن وجود الفضيلة يعتمد كلية على تطبيقها واستخدامها . وإن أعظم استخدام لها إنما يكون هو ذلك الاستخدام الكلى الذى تقوم به الحكومة ، فتطبيق حكومة الدولة الفضيلة هو أنبل وأفضل وأحق تطبيق ، وينتج عنه أكثر الخيرات .

ليس ثمة تمايز بين إنسان وآخر : العقل واحد ، والقانون واحد ، والفضيلة واحدة ، والعدالة واحدة مادامت تستند إلى قانون واحد ، كذلك فالطبيعة واحدة ، والإله واحد . نحن هنا أمام تجمع عقول وأمام قوانين كلية عامة ، طبيعة ذات سمات إلهية ، وهذه أفكار رواقية من الدرجة الأولى تثبت مدى تأثر شيشرون بالفكر الرواقى .

٣ - الفكر السياسي عند سينيكا

تنطوى الفلسفة التى قدمها سينيكا * على عقيدة دينية أصيلة وعميقة تدعو إلى تلمس العزاء فى شئون الدنيا ، وتتجه إلى إطالة التأمل فى الحياة الروحية ، وتغليب الروح على الجسد . باعتبار أن الجسد مبدأ الشرور والآثام، وأن الروح متى تطهرت من أرجاس البدن ، تجدد الإنسان ، وعاش سعيدا ، ونحن نلمس هنا تيارات أفلاطونية فى فلسفة سينيكا .

ومع أن سينيكا يؤمن بما آمن به شيشرون من قبل بالعقل الكونى الكلى ، وبعضراه الإلهى ؟ ويتلمس مستويات الخير والحكمة من تلك الطبيعة الكونية الإلهية ، إلا أنه يختلف مع شيشرون اختلافا أساسيا . فبينما كان شيشرون مؤمنا بأن الإزدهار الذى حققته روما فى عصر الجمهورية قد يستعاد فى يوم من الأيام، ذهب سينيكا إلى أن هذا الوهم قد انقضى، وأن روما قد سقطت على عكس ماكان يتمناه شيشرون فى أحضان الشيخوخة والفساد .

لقد شاهد سينيكا الإمبراطورية الرومانية وهى فى حالة انهيار أخلاقى واجتماعى وسياسى لامثيل له ، فذاع فى الناس روح الملق والرياء والكذب والخداع، وتفلغلت بين أوساطهم الصفات اللا أخلاقية، وأعتلى أسوأ الناس منابر الحكم ، وتحكم الطغاة بالظلم والبطش فى مصائر البشر ، حتى أن انتحاره قد تم بضغط من الطاغية نيرون ،

---

* سينيكا : ولد فى السنة الرابعة قبل الميلاد وقضى حياة حافلة بالأحداث والتهم واضطره الطاغية نيرون أن ينتحر على عادة الرومان آنئذ . فقطع عام ٦٥ شريانا من شرايين جسمه ، وشرع يلقى خطبة بليغة والدم يسيل من جراحه حتى قضى .

ولهــــذا أبدى سينيكا تشاؤما ويأسا فى كل ما يتصل بالمسائل السياسية والإجتماعية ، فلقد ساء الأمر بصورة لم يعد موضع التساؤل هو ما إذا كانت هناك ضرورة لقيام الحكم المطلق ، بل التساؤل هو عن عساه يكون الطاغية ؟ بل قد بلغ به التشاؤم حدا جعله يزعم أن الإعتماد على الطاغية أفضل من الاعتماد على الجماهير ، إذ أن جمهرة الشعب من الشر والفساد بحيث تغدو أكثر قسوة من الحاكم الطاغية .

وسينيكا يدعونا إلى الابتعاد عن السياسة ، وهجر الوظائف السياسية ، لأن احتراف السياسة لايعود على الرجل الصالح إلا بالقضاء على ينبوع الخير فى نفسه ، فينقلب إلى إنسان كاذب خداع يتملق الحكام ، أو ينقلب حاكما طاغيــة يبطش بالناس ، ويقضى على كل أسباب المعرفة والحكمة فى نفوسهم .

وسينيكا لايحدثنا عن أنظمة الحكم ، ولا عن أشكالها ولا عن الصالح منها والطالح ، إذ أن أنظمة الحكم عنده سواء فى الشر مادامت تعجز جميعا عن تحقيق ما فيه خير الناس .

إلا أن دعوة سينيكا بالإبتعاد عن السياسة والوظائف السياسية لاتعنى أنه ينبغى على الرجل الحكيم أن ينزوى بالإنسحاب من المجتمع الذى نعيش فيه ، فلقد أصر على الدعوة إلى قيام الرجل الصالح بواجبه المعنوى وذلك بأن يقدم خدماته إلى الجماهير فى أى صورة دون أن يطلب منصبا من مناصب الدولة ولا عملا ذا طابع سياسى .

ولعل فساد الامبراطورية الرومانية فى عصره ، جعله يعلى من شأن العصر الذى يسبق عصر المدنية والحضارة ، ويتمثل فى الحالة الطبيعية الفطرية للبشر . ولقد وصف سينيكا فى رسالته التسعين تلك الحيـــاة الطبيعية الفطرية الساذجة

بعبارات تشبه فى بلاغتها وحماستها تلك التى جاء بها جان جاك روسو فى القرن الثامن عشر . فالإنسان فى حال الفطرة كان سعيدا هانئا ، لايحتاج إلى ممرض أو طبيب ، وكانت أقل الأشياء ترضيه وتمنحه الرضا ، كان كل مايرجوه هو الطعام والأنثى والنوم وكان يتسم بالبراءة الكاملة ، وعشق الحيـــاة البسيطة الساذجة ، الخالية من كاليات الحضارة وتكاليفها ومظاهرها . وحينما استيقظت فى نفوس الناس الرغبة فى التملك والحيازة ، ابتدأت الآثام والشرور والبحث عن المنافع الشخصية ، كما انقلب الحكام بدورهم إلى طغاة ، وكلما تقدمت العـلوم والفنون ظهرت ضروب من الرفاهية والفساد ، وزاد الرياء والملق بين الناس ، وانعدمت الخصال الأخلاقية بينهم ، ولقد نتج عن تلك الحـال قيام القانون لكى يحد بالقسر والإرغام والإكراه من مساوىء البشر ومفاسدهم .

على أن تمجيـد الحـالة الطبيعية الفطرية كما ظهرت من كتابات سينيكا ومن قبله أفلاطون كان هو أساس النظريات السياسية المتصلة باليوتوبيا utopia أى إقامة مجتمع خيـالى مثالى يسمو على الانحـلال والفساد والشرور الموجودة فى المجتمع الواقعى .

٤ — العبد والامبراطور

فيلسوفان رواقيان

لم يتجح أفلاطون ومن بعده أرسطو فى قصرهما الحياة السياسية والنظرية ذاتها فى إطار دولة المدينة ، تلك الدولة التى كانت تمثل عندهما أسمى معالم الحكمة السياسية ، وأرقى أنواع الحياة بالمعنى السياسى وعجبا أن يصمم أرسطو وهو أستاذ الاسكندر الأكبر فاتح الامبراطورية الإغريقية ومؤسسها على أن دولة المدينة هى أنسب وأعظم نتاج سياسى على الاطلاق ، وأن كل ما عدا دولة المدينة الإغريقية من تلك المجتمعات المترامية الأطراف ليست إلا تجمعات بربرية لم تصل بعد بل ولن تستطيع أن تصل إلى درجة الحكمة السياسية التى عاشتها دولة المدينة الإغريقية .

وبالطبع لم يكن أرسطو ولا أفلاطون من قبله على صواب فى رأيهما هذا ؛ إذ لم تعد دولة المدينة فى عصر الامبراطورية الرومانية من بعدهما ذات مغزى سياسى يتعايش مع المتغيرات والتطورات السياسية الهائلة التى حدثت فى عصر الامبراطوريات .

كانت علاقات الأفراد فى دولة المدينة مباشرة وبسيطة ، إلا أنه سرعان ما تلاشت هذه العلاقات المباشرة القائمة بين الأفراد بقيام الامبراطورية اليونانية ثم الرومانية ، كما كانت حكومة دولة المدينة تتجه فى الأغلب نحو تحقيق الخير العام أى إلى تحقيق غايات ، وسرعان ما أصبحت الحكومة فى عصر الامبراطوريات تصطبغ بالصبغة الإدارية الآلية وتتكون من جهاز تنفيذى معقد ومتشابك . وبغياب النواحى الغائية وجد إنسان الإمبراطورية ذاته منحصرا بين اتجاهين

متطرفين : فهو من ناحية يجب أن يعود إلى ذاته ككائن مفـرد يعيش فى كيان حكومى منظم ، وبمعنى آخر يجب عليه أن يقف على قدمية هو ، وأن يدعم ذاته ، مدركا بأن النظم الاجتماعية والسياسية تأتى وتذهب ، ولكن الفرد الإنسانى يبقى كما هو . ولعل أكتشاف الإنسان لتلك الوحدانية هى التى صدمته خصوصا وأنه كان يتمتع بحياة اجتماعية مثمرة فى دولة المدينة . ومن ناحية ثانية كان على الإنسان أن يفكر فى العالم بأسره . ذلك أن دولة المدينة لم تعد فى عهد الإمبراطورية اليونانية أو الرومانية سوى وحـــدة محلية صغيرة من آلاف الوحدات التى دخلت فى هـــذه الامبراطورية أو تلك ومن هنا فلقد أصبح الإنسان مضطرا إلى أن يتخطى حدوده الضيقة إلى آفاق أوسع تحيط بالعالم بأسره . كما أصبح مضطرا إلى أن يتعود قبول الحقيقة الجديدة وهى كونه فردا يعيش فى عالم واسع مثلىء بما هو غريب عنه ، وعما لا يعرفه من أناس وعادات وتقاليد وأشكال وثقافات .

ومن هنا فلقد كان إنسان الامبراطورية أكثر انعزالا وفردية individual من جهة كما كان أكثر عالمية universal من جهة أخرى .

• • •

ولقد كانت الفلسفة الرواقيـة هى الفلسفة السائدة فى القرون الممتدة من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الثانى الميلادى . ولقد اشتركوا وتناولها واعتنقها مفكرون كثيرون من بلدان مختلفة ، فابتدأها زينون Zeno حوالى عام ٣٠٠ ق.م وتلميذه برسه Persée من مدينـــة كيتيوم فى قبرص ، كما أسهم فى بنائها وإقامتها كريزيب وتلميذة التيباتر ، وأرخيدس وبويتوس من صيدا ، وكليانت من أسوس ، وديوجين البــــابلى ، وأبو دورد الطرسى وهما من بلاد الكلدان .

ولقد كان بانيثوس من أشهر أتباعها فى القرن الثانى قبل الميلاد ، أما القرن الأول قبل الميلاد فإننا نجد بوزيدونيوس وهو مفكر سورى كان استاذ الشيشرون وصديقهما الحميم ، أما فى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد فلقد ظهر فيها سينيكا الذى تحدثنا عنه وإبيكتيتوس وماركوس أوريليوس .

والفلسفة عند الرواقيين هى علم الأمور الإلهية والبشرية معا ، ومهمة الفلسفة هداية الإنسان إلى معرفة منزلته ومكانته فى الكون ، ومن ناحية العمل فهى تعد الإنسان لممارسة الفضيلة الحقة .

ومن واجب الحكيم أن يدع نفسه تجرى وتنساب فى تيار الحياة الكونية الكبير ، فلا يعرقل النظام الطبيعى ، ولا يعترض سبيله ، بل يسبح فى تياره السعيد ، ولا يمكن أن يتحقق هذا إلا بالحكمة ، والحكمة هى تأمل الكون وعاكانه ، والحكيم يعرف أصله ، ويعلم أن عقله قبس من العقل الإلهى . وهو إذا أراد أن يحافظ على شخصه فذلك لأنه جزء من كل لا يستقل بنفسه عنه . إن الحكمة والسعادة تحصلان من الإنسياب فى تيار الحياة الكونية ، فإذا اتبع الإنسان الفضيلة عاش هانئا سعيدا .

وترى الرواقية أن الله متواجد فى الطبيعة ، أو أن الطبيعة ذات سمات إلهية لأنها جزء لا يتجزأ من الذات الإلهية ، كما ترى أن العقل يمثل الجزء الإلهى فى الإنسان .

ولا تعتبر الرواقية مبدأ الفوارق بين الناس ، ذلك الرأى الذى نادى به أفلاطون وأرسطو وقررا فيه أن هناك تفاوت وتمايز بين البشر يرجع إلى تفاوتهم فى الجنس أو اللغة أو الموطن ، وأن هذا التفاوت يؤيده العقل وتقره الطبيعة . إن الرواقية ترى — على عكس هذا — أن العبد إنسان لافرق بينه وبين السيد الحر ، كما أنها ترى أنه لا تمايز بين الأثينى وبين الفارسى وهكذا .

إن الإنسان فى نظر الرواقية واحد فى كل زمان ومكان ، ولعل هذا هو أساس الدعوة نحو إقامة ، جامعة إنسانية شاملة ، تجمع شمل البشر ، وتطلق العنان لنظرة أوسع ، تربط بين سائر الأفراد وبين الآلهة وبين الطبيعة . إن الطبيعة — يقول الرواقيون — أعدت البشر جميعا ليؤلفوا أسرة واحدة مهما اختلفت بلادهم ولغاتهم وأديانهم ، وأن هذه الأسرة الشاملة تحقق ، مملكة العقل ،وأفرادها هم أفراد الإنسانية على إعتبار أنهم أوتوا نصيبا واحدا من العقل ، إن العقل هو ذلك الجزء من الإنسان الذى يمنحه طابعه الإنسانى ، وهو يشارك من خلاله فى كل ما يعطى الحياة والهدف للعالم بأسره ككل ، (١)

لم تكن الرواقية ذات نظرية سياسية ، ولم يكن لديها نظريات عن الدولة ؛ ومع ذلك فلقد كانت للاراء الرواقية تأثيراتها الضخمة على الحكومة وعلى السياسات، بل إن كثيرا من الحكام ومن القائمين بالسلطة كانوا يميلون إلى الرواقية ولآرائها، كما أن الرواقية من جهة أخرى كانت تمثل ضغطا على الحكومات والحكام الذين لا يؤمنون بتعاليمها .

أ — إبيكتيتوس

ليس هناك من شك فى أن إبيكتيتوس Epictetus هو أعظم ممثلى الرواقية الرومانية . ولد إبيكتيتوس فى هيرا بوليس من أعمال أفروجيا فى آسيا الصغرى حوالى عام ٥٠ ميلادية إلا أنه سرعان ما أرسل إلى روما وأتخذه أحد حراس نيرون عبدا له . ويقال أن إبيكتيتوس لم يكن أعرج ولادة بل أصيب بذلك حين أمر سيده بتعذيبه ، فأخذت ساقه وأديرت حول ذاتها ، فشعر بالألم ولكنه إبتسم

(I) Ebenstein : Great Political thinkers p. 139.

قائلا « لقد قلت لك أن ساقى سوف تكسر وها هى قد كسرت بالفعل » . ولعل هذا هو الذى جعل سيده يعجب به ، وبرباطة جأشه ، وقوة تحمله ، فأباح له الاستماع إلى دروس الفيلسوف الرواقى الذائع الصيت فى ذلك الوقت وهو « موزينوس روفوس » ، وما لبث سيده أن أعتقه وحرره .

تعلم إبيكتيتوس وسط صنوف البؤس والمهانة والعبودية — تعلم — فلسفة التحرر النفسى ، وآثر تغليب النفس على الجسد ، وآمن بأن عالم الروح والعقل والوجدان هو عالم الحرية الوحيد « يستطيع الطغاة إماتة جسدى أما روحى فستظل خالدة » .

وحينما أصبح إبيكتيتوس مواطنا حرا عاش فلسفته فى صميمها فقوى من عقله ونفسه أمام كل ضروب الألم والعذاب الجسمى . وسرعان ما أقام مدرسة له فى روما ، إلا أن الرومان وقد كانوا قوما غلاظا قساة قابلوه بالسباب والإيذاء . وفى عام ٨٩ ميلادية أمر الامبراطور دوميتيان Domitian بطرد الفلاسفة جميعا من روما . فهاجر إبيكتيتوس إلى بلاد اليونان ، وظل يعلم الفلسفة حتى وافته المنية عام ١٢٠ ميلادية .

لم يترك لنا إبيكتيتوس مؤلفات كما فعل سقراط من قبل . ولكن أحد تلامذته وهو فلافيوس أريان Flavius Arrian الذى كان قائدا من قواد الجيش ، وواحدا من كبار موظفى الدولة جمع أقوال إبيكتيتوس فى كتاب نشره بعنوان « مقالات » كما نشر موجزا له فيما أسماه بالكتاب .

يقول إبيكتيتوس (إذا كانت قضايا الفلاسفة تلك التى تقرر أنه يوجد ترابط وتداخل بين الله وبين البشر صادقة ، فلا يجوز لنا أن نقرر قضايا مثل « أنا أثينى » « أنا كورينثيانى » « أنا رومانى » إذ يجب هنا أن نقرر فقط صدق القضية القائلة

« انا مواطن من مواطنى العالم ») ويستطرد ابيكتيتوس قائلا (حينما يتبين الإنسان وجود حكومة عالمية، يترابط ويتحد فيها الله مع البشر تلك التى تشارك فى المجتمع الالهى بواسطة العقل . فما المانع الذى يجعله يعد نفسه مواطنا من مواطنى العالم الكلى ، إبنا من أبنـــاء الله ؟ ولماذا يخاف من أى شىء يمكن أن يحدث له بين بنى البشر ؟)»

وابيكتيتوس هنا يعود بنا إلى الفلسفة الرواقية وإلى مبادئها حول وحـــدة العالم وكليته ومعقوليته ، فالعقل هو الملكة الإنسانية الرفيعة التى تيسر وحدها للانسان أن يعرف ويختار ، ولا وجـود لخـــير أو شر إلا حيث يمارس الحكيم وظيفة العقـل .

أمن ابيكتيتوس بالحرية إيمانا مطلقا ، ولم لا وهو فيلسوف التحرر النفسى؟ والواقع أننا لا نكاد نرى حديثا لديه وهو خلو من البحث فى الحرية ، منها ينطلق الفيلسوف وإليها يعود. والحرية الحقيقية عند ابيكتيتوس تفترض جرأة فى الفكر، وسيطرة العقل على الرغبات ، وتحكمات النفس فى الشهوات . إذا تحرر الإنسان من رغباته ونزواته ، وإذا تسامى وتحكم فى شهواته وأهوائه ، كان عقله حـراً ، وكانت نفسه متحررة ، وكان فى نفس الوقت منفذا لإرادة الله.

قسم ابيكتيتوس الطبيعة بكل ما فيها من أشـــياء وحوادث إلى شطرين أو قسمين : القسم الأول خاص بالأمور التى لا تتعلق بنـا ، والقسم الثــانى خاص بالأمور التى تتعلق بنا . ولقد حدد ابيكتيتوس الأمـور التى لا تتعلق بنـا بأنها:

أنظر الترجمة الانجليزية لأعمال ابيكتيتوس «المقالات والكتاب » وهى بقلم
P. M. Matheson ·Oxford University press 1916

جسمنا والثروة والشهرة والسلطان وأنواع التقدير والاحترام ، أى كل ما ليس من صنعنا ، فنحن لم نصنع جسمنا ، وليس فى يدنا أن نجعله صحيحاً أو معتلا ، أو قبيحاً ، قوياً أو ضعيفاً ، كما أن الشهرة والاحترام والتقدير والثروة أمور خارجة عنا لأنها نتاج رأى الآخرين فينا . يقول إبكتيتوس « لا تبال بكل ما يقال عنك ، إن هذا ليس من صنعك ، ليس فى وسع أحد أن يكون غنيا أو فقيرا حاكما أو محكوما ، إن هذه كلها أدوار صنعها الإله وليس علينا إلا أن نلعبها باتقان» .

أما القسم الخاص بالأمور التى تتعلق بنا فهى ترتبط بمسائل تتصل بنا اتصالا وثيقا ، وتكون متغلغلة فى أعماقنا وهى : الإرادة والرأى والمحبة والكراهية إذ وقف الرغبة والمحبة والكراهية علينا ، ورهن بنا ، لأنها تنحل إلى أحكامنا ، تنحل إلى آرائنا ، وإن آراءنا هى مبدأ سائر الأمور التى تتعلق مباشرة بنا ، أما الإرادة فهى وإن كانت نابعة من الإنسان إلا أنها ينبغى أن تتوافق مع الطبيعة الكلية . يقول إبيكتيتوس « لا تطلب أن يحدث ما يحدث كما تريد ، بل أرد ما يحدث كما يحدث ، وعندئذ تنساب فى تيار الحياة السعيدة» .

وينتج عن هذا الموقف نتيجتان مباشرتان . الأولى هى أننا نجد أن الحكيم الرواقى يبيد عاطفته نحو الأشياء والحوادث عن طريق اللامبالاة ، فمن واجبه قبول الحوادث والرضوخ لها كيفما تقع ، ولذا فإنه لا يأبه إذا جرى حادث بدل حادث آخر ، ولا يبالى إذا وقعت به كارثة . فليس المرض أو الموت أو الفقر هو الذى يجعل الإنسان تعيسا بائسا ، وإنما رأينا عنها هو سبب تعاستنا يقول ابيكتيتوس « إن الموت لا يرعب أبدا ، وإلا لرآه سقراط على هذا النحو ... والواقع أن رأينا فى الموت وتخيلاتنا عنــه هى

ما تجعلنا نرى الموت رهيبا ، وما نرهب فى الواقع غير هذا الرأى » . فعلى اليائس إذن ألا يعود باللائمة إلا على نفسه ، لأنه هو الذى يحدد برأية قيمة البؤس. أما النتيجة الثانية وهى أن الإنسان هـو العائق الذى يعترض سبيل نفسه . يقـــول ابيكتيتوس « المرض يعوق الجسم ، ولا يعوق الإرادة إذا رفضته،والعرج عائق، ولـكنه ليس عائقا فى ميـدان الاختيار ... إن الأعـرج الذى يسىء المشى معيـب بجسده لابفكره » .

الطغيان والحرية :

هاجم ابيكتيتوس الطغيان والطغاة هجوما مرا ،وقرر أن كل صنوف العذاب لايمكن أن تقضى على حرية الارادة . ولا على انطلاقه العقـل ، وتحـرر النفس . ولقد تخيل هو حوارا جرى بينه وبين أحـد الطغاة ، يصور فيه مجمـل آرائه فى الطغيان والحرية ، وصاغـة على النحو التالى .

الطاغية : أنى أعظم إنسان على وجـــه البسيطة ، امتلك وأمنح وآمر وأنهى وأبطش بمن أريد دون قيد أو شرط .

ابيكتيتوس: إذا كنت أنت الأعظم والأفوق والأقوى فماذا فى استطاعتك أن تمنحنى إياه ؟ ثم هل تـستطيع حقا أن تتفادى مـا تدير أن تتحاشاه فى كل الظروف ؟ أغلب الأمر أنك لاتستطيع. والواقـع أننا نضـــع ثقتنا فى المفكرين والمثقفين من الناس ،وإنى أسالك الآن كيف تمنحك أنت الثقة ؟

الطاغية : ألا ترى أن الناس جميعا يضعوننى موضع اعتبارهم واهتمامهم ؟

ابيكتيتوس: أننا نضع اهتمامنا فى كل مايحيط بنا من أشياء وأفراد بل وحيوانات أيضا ، ألا أضع حمارى موضع اهتمامى فأغذيه وأنميـه وأراعيه ؟ ثم

إذا كان هناك من يضعك موضع الاعتبار ، فهل تعتقد أنهم ينظرون إليك نظرة حب وإجلال كما ننظر إلى سقراط ؟

الطاغية : ألا ترى أنى أستطيع الآن أن أطيح بعنقك ؟

ابيكتيتوس: حسنا ولكن ألا تكون حينئذ كالحمى أو كالمرض الفتاك الذى يقضى على الإنسان والحيوان ؟

الطاغية : سوف اريك كيف أكون سيدا وآمرا .

إبيكتيتوس: كيف يمكنك ذلك وقد منحنى زيوس الحرية ، هل تعتقد أن زيوس سوف يترك رعاياه لمن يستعبدهم ؟ إنك لا تستطيع أن تكون سيدا إلا على جسدى فقط .

الطاغية : هل يعنى هذا إنك لن تحترمنى ولن تهابنى أو تخاف منى ؟

ابيكتيتوس : نعم ... فلن احترم إلا ذاتى ، وإذا رغبت فى أن أقول لك إنى سوف احترمك فلن يكون احترامى لك إلا كاحترامى لإبريق الماء . ومع ذلك فإن احترامى وحبى لذاتى ليس هو الاحترام والحب الوحيدين، ذلك أنه من الطبيعى بالنسبة للانسان ، وبالنسبة إلى كل الكائنات أن تفعل بما تحقق رغباتها . فالشمس تفعل ما ترغبه ، وحتى زيوس يفعل نفس الأمر ،ولكننا حينما نسمى زيوس مانح الأمطار ، أو معطى الثمار ، أو والد الإنسان والآلهة ، فإن هذه الأسماء لم تعط له إلا بعد أن حقق الكثير من الخير فى عالمنا المتسع هذا ، وإلا بعد أن خلق الكائنات العاقلة التى تشاركه معه فى الوصول إلى الخير العام .

وبعد هذا يأخذ ابيكتيتوس فى نقد أعمال الطاغية ونقد أولئك

الذين يتخلون عن إرادتهم وحريتهم فيقبلون يديه ، ويرهبونه ، ويخافونه ، ويفعلون ما يأمر به حتى لو كان ضد إرادتهم أو حريتهم. ثم يفند ما قد يقال من أن الطاغية يريد أن يكون اسمه خالداً أو مدوناً في السجلات المختلفة ويدور حوار على النحو التالي :

ايكتيتوس: إن أولئك الذين يعرفونك سيتعرفون على إسمك ، ولكن إذا وافتك المنية فماذا تفعل ؟

الطاغية : إن إسمي سوف يكون باقيا وخالدا .

ايكتيتوس: اكتبه على قطعة حجر زهيدة وسوف يبقى ، ولكن خبرني من سيعرفه خارج بلدك؟

الطاغية : كل من يأتي سوف يقرأه ، أليس هذا جيلا ؟

ايكتيتوس: لا بالطبع .. ممكن أن يطاح بالسجلات بواسطة اللاحقين . إن الحكمة وحدها ، والأعمال النافذة من العقل والطبيعة والإله هي وحدها الأبدية الخالدة .

وهكذا يمضي ايكتيتوس في هذا الحوار الطويل مزيلا الخوف من نفوس المواطنين ، منادياً بضرورة التمسك بالحرية والإعلان عن الإرادة أمام كل صنوف البطش والتعذيب وينتهي ايكتيتوس إلى تقرير أن الله هو صانع كل شيء صانع كل ما في العالم ، وخالق نفوسنا وعقولنا ، وهو الذي يصنع أدواراً بين البشر ، لكل فرد دور يلعبه . يستطيع الطاغية أن يسيطر على جسدي . . وهذا لا يعنيني ، يستطيع أن يتحكم في ممتلكاتي ... وهذا لا يعنيني ، بل هو يستطيع أن يطيح بعنقي ... وهذا أيضا لا يعنيني لأن الحرية متصلة بالنفس وبالروح وبالعقل وليست متصلة بالجسد أو البدن المتلاشي الوضيع .

ب – ماركوس أوريليوس

ولد ماركوس أوريليوس Marcus Aurelius فى روما عام ١٢٠ ميلادية عن أسرة عريقة تنتمى أصولها من ناحية أمـــه إلى جد كان يقطن فى أسبانيا . توفى والده وهو لايزال بعد صبيا ، فكفلته أمه بالتربية والتثقيف ، وهى كانت تتميز بثراء عريض وبالتقوى والصلاح وبالتعمق فى الثقافات وبإجادة اللغـــة اليونانية . ولقد علمه الأم الابن بحسب النظام المللينى ، وعهدت به إلى أفضل الأساتذة والمربين . وحينما شب ماركوس ظهرت لديه نزعت طارمة نحو التقشف والزهد ، والابتعاد عن زينة الدنيا وبهارجها ولعل هذه النزعة قد أتته نتيجة اطلاعه على كتابات الرواقيين وأفلاطون وابيكتيتوس .

وفى عام ١٣٨ ميلادية أمر الامبراطـور أدريان الامبراطور انطونيوس بأن يتخذ من ماركوس أوريليوس ولى عهد له ، فتبناه هـذا الأخير واحتضنه . وحينما توفى انطونيوس عام ١٦١ ميلادية خلفه ماركوس وصار امبراطورا على البلاد الرومانية محققا أمنية أفلاطون بأن يحكم الناس أحكم الناس وهم طبقـــة الفلاسفة .

لم يترك لنا ماركوس أية كتب كما فعل سقراط وابيكتيتوس من قبل ، إلا أن ما وصلنا عنه ليس إلا بعضا من تأملاته كتبها لنفسه ، ولقد نشرت هـذه بعد مماته وسميت بالخواطر .

لم يغير ذلك الامبراطور - الفيلسوف شيئا من أخلاقه ومن بساطته حينما اعتلى العرش ، فلقد ظل بسيطا أنيسا ودودا لم تغيره زينة الحياة ولا بهارجهـا ، ولم تجـــره الشهوات ومنها شهوة الحكم إلى ما لا يتوافق مع الضمير والعقـل والأخلاق ، فاتسمت أعماله بالبصيرة النافذة ، وبالحكمة المتقـدة

سار ماركوس أوريليوس فى نفس ذات الطريق الذى سار فيه إبكتيتوس فلقد قرر أنه لا يوجد هناك من يستطيع أن يقضى على إرادتنا الحرة [1] وأن الموت نفسه ليس من الأمور المروعة . إذ هو لا يعنى سوى عودة الأجــزاء المادية التى يتكون منها جسدنا إلى عناصرها الطبيعية التى تكونت منها . بل إن ماركوس أوريليوس يقرر أكثر من هذا حين يقول « أننا يجب أن نكون سعداء بالموت مرحبين به لأن الموت يمثل إرادة الطبيعة » .

شـــاد ماركوس أوريليوس فلسفة سياسية تسير على نهج رواقى وخطوات سقراطية وخطوط ابيكتيتوسية ، فآمن بالحرية التى لا تهاب الموت ، وركز على فكرة السياسة العالمية ، ونادى بفكرة الشرعية ، واعتقد فى وحدة العـالم وكليتـه ومعقوليته . ونحن ندعه الآن يعرض الصفات التى ينبغى أن تتوافر فى الحاكم الامبراطور كما جاءت فى « خواطره » .

١ - ينبغى أن تتوفر فى الحاكم أخلاقيات رفيعة وأن يكبح جماح نفسه وأن يسيطر على شهواته ونزواته وأن تتمثل فيه رباطة الجأش وضبط النفس (وهـذه أفكار رواقية)

٢ - وينبغى أن يكون إنسانا وأن يعامل الآخرين كإنسانيين ، كما ينبغى أن أن يكون متواضعا حليما .

٣ - الا يتجاوز فى أفعـاله أو فى أقواله وأن يؤدى شئون الحكم بنفسـه ، وألا يتسمع الأخبار من الدساسين والوشاة .

٥ - أن ينكب على العلم والتحصيل ، وأن يتخذ من الأساتذة الأجلاء مرشدين له وموجهين .

---

(1) Ebenstein : Great Political thinkers. p. 140

٦ - أن يتمرس بالحكمة ، وأن يتأمل الكون وأن يتفلسف فى الإحصاء والتفكر .

٧ - أن يداوم على التقدم ، وأن يواصل التحسن ، عالما بأن التوقف فى الفكر وفى العمل هو مرادف له .

٨ - أن يكون متجدد الإرادة ، مؤمنا بالحرية ممارسا لها .

٩ - أن يقود الامبراطورية ، كما يقود الأب أسرته ، وأن يمنح رعاياه حبا وعطفا أبويا .

١٠ - أن تكون عباراته محددة ، وكلماته واضحة ، وأوامره جلية ، لا لبس فيها ولا غموض .

١١ - أن يبتعد عن أسلوب الطغاة ، وعن تفكيرهم فضلا عن أعمالهم .

١٢ - ألا يقول ما لن ينفذه ، وألا يعد بما لا يستطيع تحقيقه ، وألا يأمر إلا بما هو مقدور عليه .

١٣ - ألا يكترث بنقد الآخرين ، وأن يصحح من أخطائه كما تتراءى له وللناس .

١٤ - أن يكون محبا للعدالة وللحقيقة وللخير وللمعرفة وللحرية .

١٥ - أن يقود الدولة فى كل الظروف بحيث لا يترك الشطوط فرصة تنحرف به عن تحقيق مهامه بكفاءة .

١٦ - أن يكون معتدل المزاج ، غير حاد الطبع ، لا يحتفظ لنفسه إلا بالقليل من الأسرار ، وأن يبتعد عن الاندفاع الأعمى ، وعن الطيش الأرعن ، والتسرع الأهوج .

١٧ - الإيمان بالآلهة وأنها القوة الأعظم التي يرجع إليها الفضل في كل الأمـــور .

ويرى ماركوس أوريليوس فيما يتعلق بالعقل الإنساني وواحـــدية العالم مايلي : —

١ - أن كل ما يحدث في الطبيعة إنما يعبر عن توافق سلسلة من المعلولات بسلسلة من العلل ، وأن العلة تؤثر في المعلول من أجـــل غاية معينة أو هدف معين .

٢ - وينتج عن هـــذا أن أي فعل يكون موجها من أجل تحقيق غاية أو هدف .

٣ - تتحد الإنسانية في الجانب العقلي أو النفسي أو الروحي والعالم يتحد في الزمان والمكان.

٤ - وإذا كانت عقولنا متحدة ، فإن استدلالاتنا تكون متحدة كذلك ، كما أن أوامرنا ونواهينا تكون واحدة .وينتج عن هذا أيضاً أن القانون لابد وأن يكون واحدا ، وأن كلامنا يمثل عضوا متعاونا مع سائر الأعضاء المكونين للمجتمع بل العالم بأسره أو للمجتمع السياسي العالمي برمته . وإذا كان الأمر كذلك فإن العالم بأسره يكون دولة .

٥ - والموت سر من أسرار الطبيعة تماما كالميلاد ، تعود فيه أجسامنا إلى عناصرها الطبيعية التي تكونت منها .

٦ - كل خلق لما هو مهيء له محققا غاية معينة هو مستعد بالطبيعة لتحقيقها .

٧ - تؤثر النفس في الجسم . وتلعب الإرادة دورا رئيسيا في حياة البشرية .

٨ - يجلب الإنسان تعاسته بنفسه أكثر مما يجلبها الآخرون له .

٩ - إن الطبيعة ذات النفع العالى تضطر فى بعض الأحيان إلى القيام بمثل هذا الفعل .

١٠ - عليك أن تضع فى اعتبارك دائما أن كل مايحدث فإنما يحدث من أجل تحقيق العدالة .

١١ - عليك أن تنظر إلى الأفكار دائما فى صلتها بالحقيقة، وأن تبتعد باستمرار عما يمس الحقيقة بالشائبة.

١٢ - يجب أن يلتزم الإنسان دائما بالقاعدتين التاليتين :

أ - أن يفعل بحيث يكون فعله متوافقا مع العقل الذى يشرع ويحكم من أجل خير الإنسانية . ب - أن يغير الأفكار باستمرار حتى يحقق العدل والخير العام.

١٣ - مادمنا نتميز بالعقل ، فيجب أن نستخدمه ، فإذا لم نستخدمه ، فأى شىء آخر يمكننا استخدامه ؟

الفصل الثالث

المسيحية والنظرية السياسية في العصور الوسطى

أ ـ تقديم

ب ـ القديس أوغسطين

حـ ـ جون أوف سالسبوري

د ـ القديس توما الاكويني

هـ ـ دانتي

و ـ مارسيليو أوف بادوا

الفصل الثالث

المسيحية والنظرية السياسية في العصور الوسطى

أ – تقديم

لقد أثرت الديانة المسيحية أيما تأثير في الاتجاهات السياسية التي سادت الامبراطورية الرومانية . حقا أن المسيحية لم تحمل في بدايتها نظاما أو فكراً سياسيا محددا ، وإنما حصرت نطاق اهتمامها في المسائل الدينية وحسب ، ولكنها اجتذبت وبالتدريج الطبقات الدنيا من الشعب الروماني ، خصوصا وأنها نادت بأن الخلق متساوون في نظر الخالق ، وأنه لافرق بين فرد وآخر بسبب الطبقة أو الفقر أو المنزلة الاجتماعية ... الخ . ولقد وقع المسيحيون تحت الاضطهاد الروماني فترة طويلة من الزمان ، ولكن عندما اعترف الامبراطور قسطنطين بالمسيحية كدين رسمي للامبراطورية في القرن الرابع الميلادي ، تغيرت الأوضاع ،فسادت الديانة المسيحية ، وسادت غيرها من العقائد وأصبحت هي الدين الوحيد المسموح به في الامبراطورية الرومانية .

ولعل السبب الذي جعل الامبراطور قسطنطين يعترف بالديانة المسيحية هو سبب سياسي في المحل الأول ، ذلك أنه كان يحتاج إلى تأييد الكنيسة ، وبالتالي إيمان رجال الكنيسة ورجال الدين المسيحي برمتهم وتأييدهم للدولة .

ولكن السلطة الكنسية المتقدمة نحو الازدهار ، مالبثت أن قامت في وجه سلطة الدولة أو إمبراطور الدولة ، خصوصا إذا ما حاول الإمبراطور التدخل في شئون الكنيسة وتعاليمها ، فوجد المسيحيون أنفسهم أمام طريقين ؛ إما أن

يطيعوا الله ، وإما أن يطيعوا الحاكم ، وهم كانوا يفضلون الطريق الأول . ومن ثم فلقد نشأت سلطتان : سلطة دنيوية يرأسها الامبراطور وأخرى دينية يرأسها البابا ، كما ذاعته العبارة القائلة «إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» . وبذلك كان المسيحى خاضعا لنوع من الإلتزام الثنائى بين الله وبين الحاكم . ولقد كان من تأثير المسيحية أن ظهر مذهب الغايتين ، غاية دنيوية متصلة بالدولة ، وغاية أبدية متصلة بالكنيسة (١) كما ظهر مذهب آخر متوافق مع مذهب الغايتين ، ألا وهو مذهب القوتين . ولعل أول من عبر عن هـــذا هو البابا جلاسيوس الأول ، وسلطة الدولة فى ثنايا هذا المذهب سلطة قانونية فى الأساس مدعمـــة بوظيفة أخلاقية ودينية ، بينما ترتكز سلطة الكنيسة على المسائل الدينية المدعمة بوظيفة أخلاقية وأخرى تربوية . ويتركز مجال سلطة الكنيسة فى قوى ثلاث : الاولى القوة الدينية المرتبطة بالأسرار المقدسة برمتها ، والثانية قوة تشريعية أو قانونية والثالثة قوة تعليمية .

ولقد استطاعت الكنيسة — وهى تملك تلك القوى الثلاث — أن تقتسم جميع المسائل السياسية مع الدولة اقتساما عادلا ومتوازيا ، بحيث أصبحت كل سلطة من هاتين السلطتين متساوية للأخرى ، بل وأصبحت كل سلطة منها تعتمد على السلطة الأخرى ، فالقساوسة يعتمدون على حكام الدولة فى الشئون الدنيوية ، كما أن حكام الدولة يعتمدون على القساوسة فى الشئون الدينية .

---

(1) Barker; E.: Principles of Social and Plitical Theory p, 7.

• حدث حوار طويل بين السلطتين الكنسية والدنيوية أو بين البابا وبين الامبراطور ، وقامت نظريات عديدة تحاول تحديد العلاقة بين السلطتين . ويجد القارىء هذا الحوار الطويل فى كتاب Bryce, J وعنوانه The Holy Roman Empire (New york 1904) وفى كتاب Gavin; F وعنوانه Seven centuries of the problem of =

ويجب أن نلاحظ من ناحية أولى أن المجتمع بالرغم من وجود سلطتين لازال واحدا ، فهو واحد سواء أكانت غايته دنيوية (الدولة) أو أبدية (الكنيسة) . كما يجب أن نلاحظ من ناحية ثانية ما يترتب على ملاحظتنا الأولى وهو محاولة أحد السلطتين أن تسيطر على الأخرى . وقد حدث ذلك بالفعل ، فلقد بدأ القساوسة منذ عهد البابا جريجورى السابع حتى البابا بونيفاك الثامن فى التدخل فى الشئون الدنيوية ، بل إن بونيفاك رفض فى كتاب له أصدره عام ١٣٠٢ أن تكون ثمة سلطة دنيوية ، وأن هذه السلطة يجب أن تحكم بواسطة القوة الروحية المتمثلة فى الله . (١)

لقد ازداد الصراع بالتدريج بين الكنيسة ورجال الدولة ابتداء من القرن العاشر حتى نهاية القرن الثالث عشر ، ولم تعد نظرية جلاسيوس الأول التى تقرر نوعا من المساواة بين السلطتين الدينية والدنيوية قائمة ، فادعت الكنيسة أنها تملك السلطة القصوى دينية ودنيوية فتدخلت فى تعيين الحكام ، وتسيير دفة الشئون السياسية مستندة إلى القضية القائلة ، بأن سلطة الكنيسة تستمد مباشرة من الله بينما سلطة الدولة تستمد من الله عن طريق غير مباشر وهو طريق الكنيسة أيضا . كما أدعى المناهضون البابوية أن سلطة الدولة لا تنبثق من رجالها

Rommen, H. A. وكتاب « church and state (princeton 1939)=
وعنوانه « The state in catholic thought (st. Louis 1946) وكتاب
Catholic principles of politics (New وعنوانه Ryan and Boland
Church and state in the middle وعنوانه Smith وكتاب (Newyork 1940)
The Empire and وعنوانه Tout; H. F وكتاب « ages (oxFord 1913)
the papacy (London 1914).

(1) Ibid: p. 10

وليس من رجال الكنيسة ، وأن الدولة كانت قوية الأركان ، متينة البنيان حتى قبل ظهور الدين المسيحي ذاته .

ولعل هناك عوامل عديدة أسهمت في ازدياد نفوذ رجال الكنيسة ، وبالتالي ازدياد الصراع بينهم وبين رجال الدولة أهمها : —

١ — حينما انحلت الامبراطورية الرومانيـــة ، لم يفلح العسكريون ولا الساسة ولا رجال الدولة في مقاومة غزو القبائل الجرمانية إلا أن الكنيسة ورجالها في روما ظلوا يناوئون الاحتلال ويقاومونه ، مما أكسب رجال الكنيسة ثقة واحتراما ونفوذا .

٢ — استطاع رجال الكنيسة أن يمتلكوا اقطاعيات شاسعة تقترب مساحة من ممتلكات الحاكم ، الأمر الذي مكنهم من ازدياد نفوذهم وضغطهم على الحكام.

٣ — ونظراً لما تميز به بعض رجال الكنيسة من ثقافة عالية وإحاطة كاملة بكافة شئون العلم والاقتصاد والسياسة ، فلقد استطاعوا الاشتراك في معظم شئون الحكم . وكان هـذا يحدث في أيام الوفاق بين الكنيسة وبين الدولة ، ولكن حينما يدب الصراع بينهما فغالبا ما كان ولاء رجال الكنيسة يعود إلى الكنيسة ذاتها .

وبالجملة فلقد ظهر في هذه القرون صراع عنيف بين أنصار البابوية وأعدائها ، الأولون يرون أن الكنيسة لها السلطة القصوى ، والآخرون يرون ان رجال الدولة هم وحدهم أصحاب السلطة الكبرى في المجتمع .

لقد اتسمت العصور الوسطى ، وعلى وجه أدق أواسط العصور الوسطى من القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر بطابع الاضطراب وطابع التجديد ... وقد نمت في هذه الآونة حقائق مباينة للاطار النظري العام المتعلق بدولة مسيحية

واحدة ، سواء تصورنا هذا الإطار وهو خاضع لمبدأ الثنائية أو السلطتين ، أو تصورناه وهو مردود لوحدة دينية بحتة كما دعى إلى ذلك بونيفاك . ولقد تمخض ذلك التجديد عن حقيقتين هامتين كان لهما أثرهما الضخم فيما بعد على المستقبل السياسى لأوربا .

الحقيقة الأولى منهما خاصة بالأقاليم ، وذلك أنه لوحظ أنه على الرغم من أن النظرية القديمة كانت تدعى لنفسها وجود مجتمع مفرد وعام (كالإمبراطورية الرومانية العالمية) إذا نظرنا إليه من الناحيـــة الدنيوية كانت لنا إمبراطورية واحدة ، وإذا نظرنا إليه من ناحية روحية كانت لنا دولة الكنيسة الواحدة إلا أن سيرنا الحياة نفسها يرينا أنها لا تسير على مثل هذا الخط المفرد والعام بل إنها تتجه وتتقدم على محاور متباينة — ومن ثم فلقد ظهر العديد من الأقاليم والأقطار وتسارع المشرعون بعد نهاية القـرن الثالث عشر فى إثبات دعوى أن كل ملك إقليم ما هو إلا الحاكم الوحيد لإقليمه ،وأن عليه أن يقصى من حدود إقليمه ذلك الإمبراطور العالمى والعام ، بحيث يصبح وحده ، الامبراطور الوحيد لإقليمه ،(١) وإنه لحقيق أن المكان الذى شغلته مثل هذه الحكومات الإقليمية ، قامت عليه الدول القومية national states فيما بعـــد تحت تأثير تطور فكرة القومية ، وظهور الأباطرة القوميون خلال القرن السادس عشر . ولكن ما أبعد أقاليم العصر الوسيط عن فكرة الدولة القومية ، أنها جنة الفئـات أو الطبقات ولكنهـا ليست بأى حال نمطا محدداً لدولة (٢) .

والحقيقة الثانية التى تسترعى انتباهنا هى تلك المتعلقة بالطبقات أو الفئات أو

---

(1) Ibid: p. 12.

(2) Ibid: p. 12.

الأركان Estates ، إذ ما الذى يعنيه المشرعون بقولهم بأن الملك يجب أن يكون هو « الامبراطور الوحيد لإقليمه » ؟ ألسنا نجـــد فى كل مقاطعة وفى كل إقليم منافسون للملك ؟ الواقع أنه كان يوجـد فى كل مقاطعة ثلاثة منافسين للملك : الأول يتمثل فى ذلك النوع الإقليمى من الـكنيسة العالمية،ذلك الفرع الذى أدعى لنفسه مميزات البلاط الملـكى فى كثير من الشئون الدنيوية ، والثانى يتمثل فى طبقة النبـلاء الاقطاعيين الذين يتصرفون قـدر استطاعتهم تصرف السادة والحـكام فى اقطاعياتهم المحلية ، ويحاولون منازعة السلطة الشرعيـــة بواسطة تـكوين نظام بارونى . والثالث يتمثل فى عامة الشعب خصوصاً أولئك الذين يتمركزون فى المدن والذين يحدث عن تآلفهم تكوين قد يتحدون به مع الملك ضد البارونات أو يتحدون به مع البارونات فى تحديهم للملك .

وهولاء المنافسون الثلاثة للملك (القساوسة والبارونات وعامة الشعب) ينتظمون بتلقائية ويعرفون كطبقات أو كفئات أو كأركان . ومن هنا فقد غدت المملـكات فى العصر دولة طبقـات أو فئـات أو أصبحت دولة ذات ثلاثة أركان أو طبقات . وبديهى أن مثـل هـذه الدولة ذات السلطة الموزعة لا تكون قادرة بسهولة على تحقيق هدفها النوعى الذى تستطيع أى دولة جديرة بهذا الاسم أن تحققه ألا وهو صنع وتدعيم التشريع والنظام القانونى الوحيد للدولة. وباختصار فلقد كانت هناك وفرة فى مجتمع المملـكات الإقليمية أو دول الطبقات أو الفئات فى العصر الوسيط أو بمعنى آخـر كانت هناك دويلات صغيرة تتكون من أشكال مختلفة ويدخـل فى إطارها رجال الدين والنبلاء والعامة مرتـكزين على مفهومى الدين أو الطبقة ، وأصبح لـكل فئة من هذه الفئات الثلاث قانونها الخاص بها بينما

تدهورت سلطة الملك وبلاطه وازوت جانبا *

* * *

ولقد شهدت القرون الأخيرة من العصور الوسطى اضطرابا حادا وتناقضات كبيرة ، ذلك أنه بينما كانت هناك الدعوة لإقامة مجتمع عالمي خاضع لحكومة إلهية واحدة ، كانت هناك دعوة أخرى نحو إقامة الدولة القومية . ولقد كتب للدعوة الثانية النجاح فقامت الكثير من الدول القومية ، التي اختطت لنفسها قوانينها وأنظمتها ووضعت خططها المستقلة في التعليم والثقافة والاقتصاد والفن وسائر الشئون الاجتماعية إلى جانب استقلالها بشئونها الدينية .

وهناك عوامل كثيرة أسهمت في الإسراع بالحركة تجاه تكوين وتوحيد الدول القومية منها العامل السياسي المتمثل في ظهور وانتشار الشعور القومي

---

* هناك دراسات متعمقة تناولت الفكر الفلسفي السياسي في العصور الوسطى أهمها تلك الدراسة الضخمة التي قدمها Carlyle في كتابه الضخم History of the mediaeval political theory in the west والذي ظهر في سته مجلدات من عام ١٩٠٣ حتى عام ١٩٣٦ . كما نوجه نظر القارىء إلى الفصل الخامس من كتاب Coker F. W المسمى Readings in political philosophy ، وإلى الفصل السادس من كتاب Cook السالف الذكر ، وإلى الفصلين الثامن والسادس من كتاب Dunning وإلى الفصل الرابع من كتاب Foster ، والفصل الرابع من كتاب Gettell ، والفصل الثاني من كتاب Murray ، والفصلين العاشر والحادي عشر من كتاب Sabine وقد ذكرنا أسماء هذه الكتب آنفا . كما يرجع إلى كتاب B. jarrett; وعنوانه Social theories of the middle ages 1200 – 1500 (London 1626) ، وكتاب jenks وعنوانه Law and politics in the middle ages (2nd ed London 1913) وكتاب Taylor, H, O وعنوانه The mediaeval mind (New york 1916)

كرد فعل للتقسيمات والكوارث الداخلية الناجمة عن الحرب من جهة ، وكرد على التحديات الأجنبية وعلى محاولات الغزو الخارجى من جهة ثانيـــة ومنها العامل الاقتصادى ، ذلك أن التقدم التجارى وما نجم عنه من اكتشافات جغرافية ، إنما كان يتطلب نظاما مركزيا ، يضمن له أسباب نجاحـــه . ومنها العامل العقلى أو الفكرى المتمثل فى محاولة إصلاح الأفكار الكلاسيكية والمثالية والخيالية . ومنها العامل الدينى إذ لم تعد الكنيسة خاضعة للبابا أو لروما وإنما أضحت كل كنيسة تعتمد على الدولة المقامة فيها ، وعلى حاكمها الذى أضاف لرئاسته للدولة رئاسته الكنيسة تحت نظام (الحاكم الأعظم) . (١) ولقد عبرهوكر Hooker عن ذلك بقوله : إن السيادة الدنيوية تمتد حينئذ لكى تشمل معها الدائرة الدينية بمعنى أن نفس السلطة تحكم الكنيسة والدولة معا .

وسوف نعرض الآن لمفكرين مسيحيين منهم من ناصر الكنيسة وأيدها ، ومنهم من عارضها ولم يوافق على تدخلها فى الشئون السياسية للدولة ، ومنهم من وقف موقفاً وسطا .

ب — القديس أوغسطين

تعتبر آراء القديس أوغسطين ٭ التى صاغها فى بداية القرن الخامس الميلادى

---

(1) Ibid: p. 14

٭ هوكر : مفكر لاهوتى وسياسى ، أهم مؤلفاته كتاب النظام الكنسى وضعه عام ١٥٩٤ .

٭ أوغسطين : فيلسوف مسيحى عاش ما بين عامى ٣٥٤ — ٤٣٠ م . من أهم كتبه «مدينة الله» و «الحياة السعيدة» و «الرد على الأكاديميين» و «خلود النفس» .

على وجه التقريب أفضل ما يعبر عن الفكر السياسي الذى ترتب على استقرار الوضع القانونى للكنيسة * فلقد رأى أن العالم ليس صورة لله كالنفس ، لأنه لا شبه بين المادة والروح ولكنه أثر لله ، تتألق فيه الصفات الإلهية من وحدة وحق وخيرية وجمال ؛ فكل موجود واحد بما هيته ، وحق من حيث أنه يحقق ما هيته ، وخير لأنه ينزع إلى الخير بقدر ما ، وجميل من جهة تناسقه ، والعالم فى جملته واحد حق خير جميل لأنه أثر من آثار الله .

ولقد دخل الشر إلى الأرض بمعصية آدم ، وهبوطه إلى الأرض وتوالده ، فكثرت الناس وتفرقت إلى طوائف وجماعات كل يسعى إلى اتجاه ما ، ثم تكونت المدن أو الدول بمرور الأيام . ولما كانت فى الإنسان محبتان : محبة الذات ، ومحبة الله ؛ فلقد نشأت مدينتان ترجع إليها سائر المجتمعات البشرية ، المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو مدينة الله . الأولى شريرة ناقصة ، والثانية خيرة كاملة ، وبين هاتين المدينتين منذ البداية حرب هائلة ، تجاهد الأولى على نصرة الظلم ، وتأييد الطغيان ، وتمجيد الآثام ، وتجاهد الثانية فى سبيل العدالة ، وتحقيق الفضيلة ، وتأكيد الإيمان .

ويرى أوغسطين أن هذه الحرب سوف تظل قائمة بين المدينتين حتى نهاية العالم ، حين يقوم المسيح بالفصل بينهما فى آخر الأزمان ، فتلقى الأولى جزاءها فى النار ، بينما تنعم الثانية بالسعادة الأبدية .

---

* لتعرف أوثق بأوغسطين وفلسفته السياسية يرجع القارئ إلى كتاب Mc Cabe, J التى أسماه st. Augustine and his age (New york 1903) ، وكتاب Figgis; J. N. وعنوانه The political Asepcts of Augustine "city of God" (London 1912).

ولقد كانت المدينتان مختلطتان غير متميزتين . ولما أتى ابراهيم بدأتا تتميزان سياسيا ، المدينة السماوية يمثلها بنو يعقوب شعب الله المختار ، والمدينة الأرضية تشمل باقى الإنسانية حتى بلغت ذروتها فى الامبراطورية الرومانية . ومع ذلك فالمدينتان تلتقيان فى الحياة الراهنة ، حيث يشارك أعضاء المدينة السماوية فى مزايا المدينة الأرضية وأعبائها ولكن بطريقة مختلفة ، فبينما تعتبر الخيرات المادية عند أهل المدينة الأرضية غايات فى حد ذاتها ، يسعدون بها ، ويستمتعون بلذاتها ، نجد أن هذه الخيرات تعتبر مجرد وسائل يستخدمها أهل المدينة السماوية لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية التى هى الفضيلة والكمال الروحى .

إن الإنسان يحتوى على طبيعة مزدوجة ، لأنه مكون من روح وجسد « وشتان بين طمأنينة الروح وراحة الجسد » [1] ومن هنا كان مواطنا العالم الدنيوى والمدينة السماوية فى نفس الوقت . وكان على أوغسطين « أن يقيم بناءا مثاليا جديدا يتكون من مملكتين الأولى إلهية ، والثانية أرضية أودنيوية ، تخضع الثانية منها للأولى ، لكى تحكم الكنيسة العالم » [2] . ولقد جعل أوغسطين من هذه التفرقة أساسا لفهم حركة التاريخ البشرى ولتعميق الإيمان بالمسيحية ضد اتهامات الوثنية لها بأنها كانت مسئولة عن تدهور حال الامبراطورية الرومانية وانحلالها. ويقول دانتج « إن الآراء التى نشرها أوغسطين فى كتابه مدينة الله تحتوى على التاريخ الإنسانى برمته ، وعلى اللاهوت والفلسفة . ولقد سار فيها على الخط الأفلاطونى المشبع ببعض أفكار شيشرون ، وصبها بصورة تزيد الاعتقاد بالديانة المسيحية »[3] .

---

(1) Dunning: A History of political theories. Book I p. 157
(2) Brayce; j. the holy Roman Emipre. ch II p. iv.
(3) Dunning: A history of political theories. pp. 157–158.

والقانون الوضعي عند أوغسطين ، هو أساس الحياة الاجتماعية ، وهذا القانون يضمه الناس من عندياتهم ويحترمونه جميعا ، ولقد ظهرت ضرورته نتيجة لإختلال الانسان وخطئه ، ذلك أن آدم قد عصى ربه فإنحط عن المرتبه التي رفعه الله اليها ، وحط معه ذريته ، فأضحى الإنسان خلوا من المواهب الإلهية ، مختل الطبيعة ، ميالا للعبث بالقانون لذا وجب تقرير القانون الوضعي ، وتأييد جزاءاته بالقوة اللازمة لوقف العابثين والفاسدين ، وإصلاح سيرتهم ، وتوفير الطمأنينة للخيرين . هذه المهمة هي التي تجعلنا نقرر السلطة الدنيوية ، ونقبل تطبيق القوة حفاظا على الحق والنظام .

وإذا كان القانون الوضعي من وضع المجتمع ، فما القول في القانون الإلهي ؟ إن أوغسطين هنا يقرر قانونا إلهيا عادلا ، استمد القانون الوضعي منه أصوله وروحه ، ومن ثم كان لدينا في النهاية على ما يقول Maxey « نوعان من القانون؛ نوعي إلهي ، وآخر إنساني منبثق من قوانين المجتمع وأن كان مشوبا بعدالة القانون الإلهي » (١) .

والواقع فإن المشروع الذي خططه أوغسطين لخلاص البشر ولتحقيق الحياة السماوية ، وتغليبها على الحياة الدنيوية ، كان يعتمد اعتمادا كبيراً على الكنيسة كاتحاد يضم جميع المؤمنين ، وعلى قدرتها في القيام بدورها الإلهي في خلاص وتحرير البشرية . بل إن أوغسطين ربط خلاص الإنسان برضاء الكنيسة عنه ، ومن ثم غلب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية .

ومع أن أوغسطين يوافق شيشرون في بعض آرائه إلا أنه اعترض على

---

(1) Maxey: political philosophies p, 102.

بعضها الآخر إعتراضا قويا ، خصوصا تلك التي تقرر أن إقامة العدالة هي وظيفة أية مجموعة من الامم بغض النظـر عن عقائدها ، إذ اشترط أوغسطين أن تكون العقيدة مسيحية . بل لقد ذهب إلى أكثر من ذلك حين قرر أنه من الخطأ القول بأن الدولة تستطيع أن تعطى كل ذى حق حقه ، مالم تكن هذه الدولة ذاتها مسيحية ومن ثم اقترنت العدالة عند أوغسطين بالمسيحية يقول داننج « إن العدالة توجد فقط لدى أولئك الذين يعبدون الله ، أى لدى المسيحيين » (١) .

حـ — جون أوف سالسبورى

يعد جون أوف سالسبورى gohn of Salisbury أعظم ممثل لوجهة النظر البابوية papalist viewpoint ، وجون أوف سالسبورى فيلسوف انجليزى عاش مابين عامى ١١٢٠ — ١١٨٠ م إلا أنه أمضى حوالى أثنى عشر عاما من عمره الأول في باريس ، التى كانت فى ذلك الوقت مركـزا للدراسات الفلسفية واللاهوتية والأدبيـة ، كما عاش في شارترس التى كانت مركـــز الدراسات الإنسانية بعض الوقت ، فاكتسب بذلك معرفة واسعة وإحاطة كاملة بالشئون العامة والسياسية ، ولاغرابة فى ذلك فهذا هو دأب الكثير من الفلاسفة الإنجليز، فلقد اشتهر جـــون لوك وبيرك وبنتام وراسل بمعرفة دقائق السياسة وخبروا كل تفصيلاتها .

عمل جون سكرتيرا لثيوبولد Theobald رئيـــس أساقفة كانتربرى ، فاكتسب معرفة دقيقة بالشئون الكنسية ، كما سافر إلى البلاط البابوى في روما، وارتبط بصداقة عميقة بالبابا أدريان الرابع البابا الإنجليزى الوحيد فى التاريخ،

(1) Danning : Ahistory of political theories. p. 158.

وكانت بينه وبين البابـــا مناقشات ومراسلات كثيرة ، وحينما استطاع توماس بيكيت Thomas Becket أن يكون كبير أساقفة كانتربرى خلفا ليثوبولد عين جون كسكرتير له .

كان الصراع بين السلطة الكنسية والسلطة الدنيوية قد وصل إلى أقصى مداه فى تلك الآونة ، ولهذا فسرعان ماتم نفى جون من إنجلترا إلى فرنسا عام ١١٦٤م ، وما لبث أن لحقه كبير الأساقفة بيكيت ، وحينما استتبت الأمور بعض الشيء استطاع بيكيت وجون أن يعودا إلى إنجلترا حوالى عام ١١٧٠ م ، إلا أن القدر لم يمهـــل بيكيت كثيرا ، إذ تم اغتياله أثناء تواجده بكاتدرائيته بكانتربرى بواسطة أعوان هنرى الثانى ملك إنجلترا ، ولقد استاء جون لإغتيال بيكيت وبات يحمل حقدا دفينا لملك انجلترا والسلطة الدنيوية بوجه عام .

وفى عام ١١٧٦ م عرض ملك فرنسا لويس السابع وظيفة أسقف شارترس على جون أوف سالسبورى ، فقبلهـا الأخير سعيدا هانئا . وكان مصدر سعادته راجعا إلى أن هذه الوظيفة سوف تتيح له الابتعاد عن إنجلـــترا وعن الملك هنـــرى الثانى وأعوانه ، كما أنها سوف تتيح له الحياة فى البلدة التى أتى إليها فى شبابه . وبالفعل فلقـد ظل جون يعمـل أسقفـا فى هذه البـلدة حتى وفـاته عام ١١٨٠ م .

* * *

عرف جون أوف سالسبورى باتجاهه المنادى بعظمة وتفوق القوة الروحية على القوة الدنيوية ، فناصر الـكنيسة ، وتحدث بلسانها ، ودافع عنهـا ، وهاجم السلطة الدنيوية واعتبرها تابعة لسلطة الروحيـة ، ودون آراءه فى كتاب له أسماه كتاب رجل السياسة Statesman's Book ، نادى فيه بأن السيفين : السيف

المادى ، والسيف الروحى ينتميان إلى الكنيسة وينبعان منها ، ويرجعان إليها ؛ فالأمير يستلم سيفه (أى سلطته) من الكنيسة ، وهذه الأخيرة تستطيع نزع السيف منه (أى نزع سلطته) إذا خرج عن القانون الإلهى ؛ لأن من لديه سلطة المنح تكون لديه أيضا سلطة المنع .

• • •

شبه جون أوف سالسبورى المجتمع بالجسم الإنسانى ؛ وحدد لكل تجمع أو طبقـة أو حاكم عضوا من أعضاء ذلك الجسم الإنسانى ؛ فالفلاحون والعمال تمثلهم الأقدام ، والموظفون تمثلهم المعدة والأمعاء ، والجنود تمثلهم الأيادى ، ومجلس النواب يمثله القـلب ، بينما يحتل الأمير مركـز الرأس . أما الـكنيسة ورجالها فيمثلها أعظم وجـود ، وهو وجود النفس ، تلك النفس التى يعتبـرها جون « سيدة الجسد وآمرته » .

وبالطبع فلقد كان جون أوف سالسبورى يهدف من وراء هذا التشبيه إلى إظهار تفوق وعظمة الكنيسة ورجالها وإلى بيان خضوع وتبعية السلطة الدنيوية للسلطة الكنسية . بل إن جون يقرر بكل وضوح أن السلطـة الدنيوية يجب أن تكون خاضعة لله ولأولئك الذين يمارسون وصاياه وتعاليمه ويمثلونه على الأرض .

لم يكتف جون أوف سالسبورى بالقول بأن الـكنيسة لابد أن تسيطر على الحكومة الدنيوية من خلال القساوسة والأساقفة والبابا ، كما لم يجد فى العبارة القائلة بأن على كل أمير أن يأخذ موافقة رجال الدين على كل قانون ما يشفى غليله ، بل نراه يقـرر بأن الأمير ليس شيئا يذكـر إلا إذا خضع تماما لتعاليم الكنيسة .

ميز جون أوف سالسبورى بين الملك وبين الطاغية ، فالملك فى عرف جون يحكم لصالح رعاياه ، أما الطاغيـــة فإنه يحكم لصالح نفسه ، كما أن الملك يحكم وفقا القانون ، بينما يحكم الطاغية وفقـــا لشريعة الغاب أى يحكم بالبطش وبقوة السلاح . ولعل هذا التمييز بين الملك والطاغية واستناد الملك إلى القانون هو الذى يوضح مدى اهتمام المسيحية فى القرون الوسطى بالقانون ، كما أن القـانون كان هو أساس التمييز بين الحكومات الشرعية وغير الشرعية . إلا أننا يجب أن نضيف هنا أن ما يقصده جون أوف سالسبورى بالقانون ليس هو القانون الوضعى الإنسانى الخـالص ، إذ القانون الإنسانى عنـد جـون أوف سالبورى مستمد من القانون الإلهى ومن ثم يفقد وضعيته .

ويرى جون أوف سالسبورى أن القوة والبطش والقضاء على الحريات وعدم الاهتمام بالمصالح العامة يبيح اغتيال وقتل الطاغية . يقـول جـون « إنه ليس من القانونى فقط قتل الطاغية ، بل ومن العدالة والصواب أيضا ، ذلك لأن من استبد بالسيف لابد وأن يقتل بنفس السيف »[1] .

إن الحاكم عند جون أوف سالسبورى يجب أن يكون مسئولا عـن إطاعة القانون الذى رأيناه مستمدا مـن القانون الإلهى ، كما يكون مسئولا عـن تحقيق العدالة وإثراء الفضيلة ، وتنمية القيم . ويجب على كل فرد ، فى أى موقـع ، أن يقاوم قدر طاقته كلها ، كل حاكم لا يلتزم بهذا ، بل إن جون يعلن « أن كل مـن يتقاعس عن طلب رقبة الطاغية يسىء إلى نفسه وإلى الآخرين »[2] وهكذا يقرر

---

(1) Ebenstein : Great political thinkers p. 193.

(2) John of Salisbury : The statesman's book. translated by Dickinson. 1927.

جون أوف سالسبورى أن السلطة السياسية يجب أن تقام على أفكار القانون الإلهى وعلى العدالة والفضيلة ، كما يقرر أن حق الثورة على الطغاة هو واجب ملزم للجميع . وسنرى أن مثل هذه الأفكار الأخيرة قد نادى بها لوك مع بعض التعديل فى العصور الحديثة .

أراد جون أوف سالسبورى وهو فى غمرة اندفاعه نحو تفوق الكنيسة وعظمتها أن يتوقف قليلا لكى يصلح من حالها حتى تتبوأ المكانة المرموقة الجديرة بها . ونراه بالفعل يوجه إنتقادا حرا صريحا إلى بابا روما فى ذلك الوقت وهو البابا أدريان الرابع ، بل إنه يخصص جزءا من كتابه « كتاب رجل السياسة » لمناقشة البابا أدريان الرابع فيما يعتقده الناس عن الكنيسة وعن البابا وما يتصل بها من صفات تسىء إليها . يقول جون :

« إن القساوسة يصدرون أحكاما لامن أجل الحقيقة، بل من أجل المال . إنك تستطيع أن تحصل على أى شىء تريده منهم إذا دفعت ،أما إذا لم تدفع فلن تحصل على شىء أبدا » .

كما يقول « إن رجال الكنيسة اتسموا بالملق والرياء والرغبة فى الوصول إلى الحياة والسلطان ، ولم يتدربوا على تحمل مشاق الحياة ووعورتها » . كما يقرر أن البابا نفسه يتمتع بالجاه ، ويقطن القصور ، ويرتدى ملابس ذهبيـــة ، بينما يترك الكنيسة ـ مكان تعبد الله ـ وهى فى حالة يرثى لها . والواقع يقرر جون « أن البابا الطاغية يكون أفظع وأكثر إثما وشرورا من الحاكم الطاغية »[1] .

استهدف جون نصرة الكنيسة على الامبراطور ، ورفـــع علمها فوق كل

---

(1) John of salisbury : The statesmam's Book.

الأعلام ، واعتبار سيفها ـ سيف الله ذاته ـ هو أعظم السيوف ، فكان أعظم مؤيدى وجهه النظر البابوية .

د — توما الإكوينى

ولعل كتابات القديس توما الإكوينى * ومدرسته كانت تتضمن أم الأفكار السياسية التى سادت فى هذه المرحلة ، وعلى وجه التحديد فى القرن الثالث عشر الميلادى . ويجمع توما بين العقل والقلب أى بين الفلسفة والدين ، فنراه يمزج آراء أرسطو العقلية بتيارات مسيحية روحية . وهو يرى أن الله موجود ، وأن الدين يدعونا إلى الإيمان بأن الله بين بذاته ، وأنه منبع سعادة الإنسان ، وأنه الوجود الأعظم ، وأنه الحق بالذات ، ومع ذلك فإن توما يعطينا أدلة على وجود الله لأولئك الذين لا يؤمنون .

وكل ما خلا الله مخلوق من الله ضرورة ، وعلى رأس الخليقة تقوم الملائكة ، ثم يقوم الإنسان المرتبة الثانية من مراتب الخليقة ، وهو مركب من جوهر روحى وآخر جسمى ، يؤلفان منه موجودا وسطا بين الملائكة والعجماوات ، موجودا واحدا يشارك على نحو خاص فى خصائص المرتبة العليا والمرتبة الدنيا . ومن تجمعات الإنسان نشأ المجتمع أو قامت الدولة .

الله إذن هو المبدأ الأوحد الأول ، الذى تتالت عنه المخلوقات بنظام بديع ، أنتهى بالمجتمع الإنسانى ، كذلك يرى توما الدولة ، إنها عنده هيئة موحدة

* توما الاكوينى : فيلسوف ولاهوتى اتجه اتجاها أرسطيا صرفا ومزجه بتيار مسيحى عاش ما بين عامى ١٢٢٥ـ١٢٧٤ ومن أهم مؤلفاته «المجموعة اللاهوتية وشرح الأحكام» .

بتنظيم أفرادها ، مثلها كالجيش يعاون عمل الجندى فيه عمل المجموع دون أن يختلط به . وإذا كان النظام فى الجماعات الحيوانية كالنمل والنحل يصدر عن الغريزة ، فإن النظام فى الجماعات الإنسانية يصدر عن العقل والإرادة ، ومن ثم فهو يقوم على ضرب من التعاقد .

ويرى توما أن الأرستقراطية أكثر حكمة من الديموقراطية ، وأن المونارکية أو حكومة الفرد الفاضل خير من الأرستقراطية ، وأكثر مطابقة للطبيعة ، لأننا نجد الطبيعة وقد تشكلت بصورة تجعل لكل شىء مبدأ واحدا ، الجسم تدبره النفس والأسرة يدبرها الأب ، والعالم يدبره الله . كذلك فإن الدولة يجب أن يدبرها فرد واحد .

ويذهب توما إلى ضرورة أن يتم انتخاب الحاكم ، فتكون المونارکية انتخابية وأن يعاون الحاكم الأوحد مجلس أرستقراطى ينتخبه الشعب ، وذلك هو النظام الذى سنه الله لموسى ، فكان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلا حكيا يختارهم الشعب ، بينما كان الله نفسه يختار الملك .

ووظائف الدولة عنده تنحصر فى أمور أربعة . وما عدا هذا من أمور أبدية يخص الكنيسة . وأول وظائف الدولة هو تحقيق الأمن والطمأنينة فى الحياة وتأمين الأفراد من الجوع والأخطار ، وثانى هذه الوظائف هو تحقيق النظام وضمان العدالة بواسطة التشريعات القانونية . وثالث هذه الوظائف هو ذلك الذى يمكن تسميته بترويج الحد الأدنى من الأخلاق بمساعدة الكنيسة ، التى تعمل أساسا على الحفاظ على الحياة الأخلاقية ، ونقول الحد الأدنى من الأخلاق ، لأن الدولة فى اهتمامها بالأمور الدنيوية الفانية تتجه نحو الأفعال اللاأخلاقية . ورابع هذه الوظائف وآخرها هو حماية الدين ، وفى حماية الدولة للدين محافظة ومساعدة للكنيسة

ومن هذا المنطلق الأخير نجد أن الدولة ترتبط ارتباطا وثيقا بالغاية الأبدية، وذلك لكي توفر لأعضائها الظروف اللازمة التي تمكنهم من ممارسة سلطة التأمل فيما هو أبدي تحت إرشاد الكنيسة(١) .

وبما أن الدولة عرضة للخطر الخارجي، لذا وجب عليها الاستعداد للحرب، وإعتبار ذلك وظيفة جوهرية لها . ويجب أن تكون الحرب عادلة ولذلك ثلاثة شروط الأول أن تعلنها السلطة الشرعية وتباشرها بنفسها، والثاني أن تعلنها لسبب عادل أي لدفع الظلم، والثالث أن تمضي فيها بنية صادقة ، وبعزم ثابت، وبما أن مهنة رجـــال الدين لا تتفق مع عمل من أعمال الدنيا ، وبخاصة الحرب وسفك الدماء فإن من الواجب عليهم استخدام الأسلحة الروحية من صلاة ووعظ وإقامة شعائر الدين.

ولقد تابع توما الإكويني أرسطو متابعة تامة في الكثير من أفكاره السياسية فهاجم شيوعية النســـاء والمال التي نادى بها أفلاطون ونادى بضرورة تكوين الأسرة وضرورة التملك ، ورأى أن الدولة اجتماع سياسي طبيعي ، من حيث أن الإنسان حيـــوان اجتماعي ، وأن على المواطنين الخضوع للقانون وإلا تعرض المجتمع . وفي هذا يقول Maxey كان القديس توما أرسطو العصور الوسطى . فقد أقام فلسفته السياسية على عبارة أرسطو القائلة بأن الإنســـان حيوان اجتماعي بالضرورة ، فالإنسان لا يوجـــد بدون مجتمع، ومتى وجد المجتمع وجد الحاكم ووجد القانون (٢) . ويقول دانتج، لقد كان توما الإكويني من أكبر المدرسيين، وأعظمهم شأنا، ومن خلال كتاباته ، دخلت السياسة مرة أخرى إلى دائرة العلوم

---

(1) Barker; E : Principles of social and political theory p. 8.
(2) Maxey : political philosophies, p. 117.

لأنه اتخذ نفس طريق أرسطو» (١) .

والحكم أمانة فى عنق المجتمع كله ، ما دام أنه يقوم على الانتخاب الحر ، وسلطة الحاكم مستمدة من الله ، بقصد تنظيم حياة سعيدة للبشر ، إلا أن هذه السلطة يجب أن تكون مطلقة عمياء ، بل يجب أن تكون محدودة بقواعد القانون. ولقد أولى القديس توما الإكوينى جل اهتمامه البحث عن القانون؛ أصله ونشأته وأركانه ، وأفاض فيه ، وأسهب ، بحيث يمكننا إعتبار أبحاثه فى القانون جوهر وأساس أفكاره السياسية برمتها.

والقانون عند توما الإكوينى أربعة أنواع هى القانون الأزلى Eternal law والقانون الطبيعى natural law ، والقانون الإنسانى Human law، والقانون الإلهى أو المقدس Devine law .

القانون الاول يطابق التدبير الإلهى للعالم ، أو هو القانون الذى يحكم به الله العالم ، هو الحكمة الإلهية المنظمه للخليقة، ومن ثم فهذا القانون يسمو على الطبيعة البشرية ، ويعلو فوق فهم الإنسان ، ومع ذلك فهو ليس غريبـــا عن الإدراك الإنسانى ، أو مضاداً لقواه العقلية.

أما القانون الطبيعى فهو بمثابة إنعكاس الكلمة الإلهية على المخلوقات . وهى تتجلى فى رغبات الإنسان الطبيعية التلقائية فى فعل الخير ، والإتجاه إلى كل ما هو أخلاق وفاضل... ومعنى هذا أن القانون الطبيعى هو القانون الذى يحكم به العقل أو النفس الطبيعية الفاضلة التى تتأثر بالقانون الأزلى .

أما القانون الإلهى أو القانون المقدس فهو يتمثل فى الشرائع والأحكام التى

(1) Dunning: political theories : ancient and mediaeval p.p. 190-191.

أتته عن طريق الوحى أو التبليغ ، كالشريعة الخاصة التى أنزلها الله على اليهود فى اللوحين المحفوظين ، وكالتشريعات المسيحية التى جاءت عن طريق الكتب المقدسة أو الكنيسة . وهذا القانون الإلهى يكون بمثابة «التبدى الواضح للقوانين الثلاثة ، إذ هو أساسها ومبدأها»[١] .

ولما كان من المتعذر تطبيق الأنواع الثلاثة السابقة للقانون على بنى البشر تطبيقاً كلياً وتاماً . فلقد قام القانون الإنسانى الذى وضع خصيصاً ليلائم الجنس البشرى . وهو قانون إنسانى خالص ، وإن كان لم يأت بمبادىء جديدة ، إذ هو مجرد تطبيق للمبادىء العظمى التى سادت من قبل العالم . يقول دانتج « والقانون الإنسانى مشتق من القانون الطبيعى ، وقد يكون إستنتاجا منه أو تطبيقا له»[٢] . إلا أن القانون الإنسانى يتسم مع ذلك بطابع الخصوصية ، لأنه ينظم حياة نوع واحد من المخلوقات فى مكان وزمان محددين .

والقانون الأزلى ، والقانون الإلهى ، يمسان الغاية النهائية من اللاهوت المسيحى ، فالقانون الأزلى هو تخطيط العالم باعتباره الغاية العظمى للإله الخالق والقانون الإلهى ... هو إرادة الله التى تجلت فى العهدين القديم والجديد[٣]

ويرى توما أن طاعة القانون واجبة طالما كان عادلا . أما القانون الظالم ، فإذا كان معارضا للقانون الطبيعى والقانون الإلهى والقانون الأزلى فلا تجوز له الطاعة بأى حال من الأحوال . أما إذا كان معارضا لحق ثانوى فرعى فيطاع

---

(1) Maxey : political philosophies. p. 118.

(2) Dunning : political theories. Book I. p. 139.

(3) Ibid; p. 194.

متى كانت مخالفته أشد خطرا على المجتمع*.

ح — دانتي

إحتلت الكنيسة مركزا إقتصاديا وثقافيا مرموقا في ظل النظام الإقطاعي : وذلك لسيطرتها على ملكيات شاسعة من الأراضي التي كانت تعد مؤشراً للقوة والمكانة الإجتماعية في تلك الآونة . ولكونها مركزا للاشعاع الفكري والثقافي والديني ، ولوقوفها أمام جحافل الغزو الجرماني البربري . ولقد أدى جهل غير الكهنوتيين بالعلم والثقافة إلى إسناد مهام الحكم في الكثير من مستوياته إلى رجال الكنيسة .

إلا أن نمو المدن إبتداء من القرن الحادي عشر والقرون التالية قد أوغر صدور رجال الكنيسة ، وذلك لأن مراكز الاقتصاد والثقافة والعلم قد انتقلت مع هذا النمو من قبضة رجال الكنيسة إلى المدن ذاتها . وبالفعل فقد هددت المدن النامية السيطرة الاقطاعيـــة الكاملة التي كان يتقاسمها رجال الكنيسة مع الارستقراطيين ، وفقدت الكنيسة ميزة العلم والثقافة ، وبدا في الأفق ظهور طبقة جديدة ، انبثقت من المدن وأخذت تنافس الكنيسة والارستقراطيين أول الأمر ثم أصبحت العدوة المباشرة لها ، وتميز أناس كثيرون من هذه الطبقة الجديدة منهم الكتاب والمؤلفون والفنانون والمعلمون . ومن ثم تغيرت طريقة الحياة ،

---

* لمزيد من المعرفة بفلسفة توما الإكويني واتجاهاته السياسية يرجع القارىء إلى كتاب The philosophy of st. Thomas Aquinas وعنوانه Meyer, H. st. Thomas Aquinas وعنوانه Chesterton وكتاب (st. Louis 1944) (London 1943).

وبدأ الناس يتنفسون هواء الحـــرية مع الصيحة القائلة « إن جو المدينة صنو الحـــرية » .

ظهرت هذه الروح الجديدة فى إيطاليـا فى المدة ما بين القرنين الثانى عشر والرابع عشر ، واحتلت المدن الإيطالية مثـل فلورنسا وجنوا وفينيسيا أعظم المراكز الاقتصادية لا فى إيطاليـا وحدها ولكن فى أوربا بأجمعها . ولقد ساد هذه المدن نظام رأسمالى ، ويرى ابنستاين أن « النظام الرأسمالى لم يبدأ بالثورة الصناعية فى إنجلترا فى القرن الثامن عشر ، ولكنه بدأ فى القرن الثالث عشر فى إيطاليا بتلك التجارة الواسعة ، والاستيراد والتصدير ، وتنمية الرأسمال ، وبالتعاقد والتبادل الدولى » (١) .

لم تكن قبضة رجـــال الكنيسة محكمة على المدن بمثل إحكامها على المقاطعات الريفية . ومن هنا فلقد نشأ فى المدن بالذات من يسمون بأصحاب الإتجاه المضاد للبابوية أو برجال التجارة أو بالعلمانيين . ولعل أعظم مؤلف هاجم البابوية هو كتاب « فى الموناركية » الذى ألفه دانتى * حوالى عام ١٣١٠ .

كتب دانتى مؤلفه العظيم « الكوميديا الإلهية » باللغة العامية الإيطالية ، كما كتب بنفس اللغة بعض أعماله الأخرى ، ولقد ساهم بهذا فى خلق اللغـة القومية الإيطالية والقضاء على تفوق اللغة اللاتينية كلغة وحيدة للأدب والفن والفلسفة ، وتحت تأثير دعوة دانتى تأثرت الكنيسـة الكاثوليكية حتى أيامنا هـذه ، فأمرت

---

(1) Ebenstein : Great political thinkers p. 248.

* دانتى : Florentine, Dante Alighieri فيلسوف وفنـان وأديب وسياسى وشاعر إيطاليـا العظيم . عاش ما بين عامى ١٢٦٥–١٣٢١م . إنتمى إلى الطبقـة المتوسطة . أهم مؤلفاته « الـكوميديا الإلهية » و « فى الموناركية » .

عدم طباعة الإنجيل إلا بعد ترجمته إلى أى لغة عدا اللغة اللاتينية . والواقع أن عمل دانتى هـذا فضلا عن قيمته القومية والأدبية فإنه يمثل ثورة مضادة على الأفكار والتعبيرات والمصطلحات القديمة البالية .

وعلينا الآن أن نتعقب أفكار دانتى السياسية من خلال كتابه الرئيسى فى السياسة الذى أسماه « فى الموناركية » . ولقد أثار دانتى فى هـــذا الكتاب ثلاثة أسئلة يتبين منها ومن الإجابة عليها جوهر فكر دانتى السياسى المناهض للاتجاه البابوى الذى رأيناه واضحا كل الوضوح فى فكر جون أوف ساليبورى .

السؤال الأول الذى وضعه دانتى هو : هل هناك ضرورة فى سبيل رفعة ورفاهية الجنس البشرى من قيـام حكومة عالمية يحكمها مونارك ؟ يقول دانتى إنه لمن الواضح أن هـذا السؤال يشير إلى تصورين ، التصور الأول خاص بالحكومة العالمية ، والتصور الثانى خاص بالشكل المونارکى المفترض لهذه الحكومة العالمية. ولقد استند دانتى فيما يتعلق بالتصور الأول إلى سند فلسفى من جهة وإلى تصور الطبيعة البشرية وأهدافها من جهة أخرى

فن الزاوية الفلسفية يرى دانتى أن الماهية إنما ترتبط بالحقيقة من خـــلال الوحدة ، كما يرى أن الموجود الحق إنما يعبر عن وحدة عظمى ويقرر ، أنه متى كانت الوحدة عظيمة ، كان الخير أعظم ، وأن التجزئة أياما كانت بعيدة عن الوحدة ، ومن ثم تكون مبتعدة عن الخـــير [1] ومن زاوية الطبيعة الإنسانية وأهدافها يرى دانتى أن أهم ما يميز الكائن البشرى هو العقل ، وأن ذلك العقل لايستطيع أن يتأمل ويفكر إذا عاش فى عزلة عن الآخـرين ، خصوصا إذا كان

(1) Dante : De Monarchia, translated by F. C church London 1878.

تأمله هذا سوف ينعكس على دائرة الأفعال . كما يذهب إلى أن الحكمة وممارستها لايمكن أن تتم إلا فى حياة يسودها الهدوء والطمأنينة والأمان والسلام ، وهذه لاتتحقق إلا فى ضوء الوحدة ونبذ الشقاق والخلاف والحروب .

أما فيما يتعلق بالتصور الثانى المتعلق بالشكل الموناركى لهذه الحكومة العالمية فإن دانتى يبدأ أيضاً بأساس فلسفى فيقول « وحينما تنظم مجموعة من الأشياء من أجل تحقيق غاية فإنها ترفع من بينها واحداً ينظم ويحكم الآخرين » [1] ويرى دانتى أن هذا متحقق فى الإنسان وفى تجمعاته المختلفة ، ففى الإنسان يقوم العقل بدور الحاكم الذى يدير بقية القوى ويوجهها نحو تحقيق غاية معينة وهى السعادة . وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأسرة والقرية ، والمدينة ، والمملكة ... ففى كل منها يقوم فرد واحد بدور الحاكم - وينتهى دانتى من مناقشته تلك بقوله « يجب أن يكون هناك فرد يوجه ويحكم ، يحسن تسميته باسم الموناركه أو الامبراطور ومن ثم فيتضح أن الشكل الموناركى ضرورى لتحقيق رفاهية العالم » [2] .

إلا أن دانتى يشير أيضا بروح توماوية إلى الله كحاكم أوحد للعالم بأكمله فهو يقول إن الإنسانية جزء من العالم ، وأن ثمة كائنات أخرى كثيرة يذخر بها هذا العالم . وإذا كانت الإنسانية تتحد تحت حكم الموناركه ، فمن الوضح أن الكائنات البشرية لايمكن أن تتحد مع كائنات مخالفة لطبيعتها . مغايرة لسماتها اللهم إلا تحت حاكم أعلى هو الله .

ويجب أن نضع فى ذهننا أن ما يقصده دانتى من إقامة حكومة موناركية

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

عالمية لايعنى أنه يحبذ حكومة الطغيان ، ذلك لأن أكد مرارا وتكرارا على العدالة وعلى الحرية ، يقول دانتى إن العدالة Justice تتحقق بأكمل معانيها فى الحكومة العالمية التى يرأسها المونارك ، ذلك المونارك الذى يتعالى على الدوافع الشخصية ، ويتسامى عن النزعات الإقليمية . إلا أن دانتى يرى أنه لكى تتحقق العدالة فيجب أن يستند الحاكم إلى القانون ، فالقانون وتطبيقه العادل صنو العـــدالة .

والأمر كذلك بالنسبة إلى الحـــرية ، فهى تتحقق على أحسن صورة فى الحكومة الموناركية العالمية . والحق أن دانتى إعتبر الحرية Freedom على أنها أعظم هبة وهبها الله للجنس البشرى ، وأن هذه الحرية لايمكن الوصول إليها فى ظل حكومة تعمل على إخضاع المحكومين وتوجيههم لكى يكونوا فى خدمة الحاكم . إن دانتى يرى أن الدولة الخيرة تهدف إلى تحقيق الحرية ، التى تضمن للأفراد أن يحيوا من أجل ذواتهم ، كما يرى أن الحـرية تتجلى بأعلى معانيها فى صورة الحكومة الموناركية العـــالمية حيث يكون المونارك خادما للجميع لا خادم أقليم معين أو أمة متميزة أو دولة محددة .

إلا أن دانتى يعترف - رغم حماسه الشديد للحكومة العالمية الموناركية - بأن هناك عدة عوامل تتصل بالعادات والتقاليد والعرف واللغة والثقافة تفرق دائما بين الأمم والشعوب وتمايز بينهما ، ومن ثم فعلى الحاكم أن ينظم شئون الحكم فى كل منها بقوانين نوعيـــة تصلح لكل منها ، يقول دانتى , ولأن الدول والأمم تتمايز فيما بينها ، فإنه يجب أن توجد قوانين متفاوتة لهذه الدول والأمم[1].

---

(1) Ibid.

أما ما يخص الإنسانية عموما فيجب اخضاعه لقانون كلى عام وسلطة واحدة هى سلطة المونارك .

• • •

أما السؤال الثانى الذى وضعه دانتى وأجاب عليه فهو : هل الشعب الرومانى الحق فى حكم العالم ؟ لقد تسامى دانتى عن الوحدة القومية الإيطالية حينما نادى بأن الشعب الرومانى هو أنبـــل شعب ، وهو من ثم أنسب شعب إختاره الله ليحكم العالم .

لاحظ دانتى أن ما سجله الشعب الرومانى من إنتصارات يدعو إلى الفخر ، وأنه يشبه المعجزات ، وأن تلك المعجزات التى قادته إلى تلك الإنتصارات إنما هى دليل على تأييد الله له ، وإعطائه الحق فى حكم العالم .

وعلى الرغم من أن دانتى كان أرثوذكسيا إلا أنه لم يظهر شيئاً من العداء تجـــاه العلمانيين ، بل أنه أشار إلى أن المونارك يمكن أن يكون من بين هؤلاء العلمانيين . وهذا يظهر إتجاهه العدائى للبابوية ورجال الكنيسة .

يقول دانتى وبوقوع العالم كله تحت حكم الرومان يحمل الشعب الرومانى مضطرا لأن يتخلى عن إهتماماته الخاصة وعن أنانيته القومية وعن حـــدوده الإقليمية وبذلك يكون دانتى قد تأرجح بين دعوته لإحياء القومية الإيطالية وبين دعوته لإقامة الحكومة العالمية الموناركية .

إلتمس دانتى العون من التاريخ فى سبيل بيان أحقية الشعب الرومانى فى حكم العالم ، فذكر أن البابليين والآشوريين والفرس والمصريين قد فشلوا فى أن يحكموا العالم بأسره كما أن الاسكندر الأكبر قد إقترب من تحقيق هذا الحلم

(حكم العالم بأسره) . ولكن الرومان وحدهم هم الذين فلحوا فى إقامة الامبراطورية الرومانية العالمية ، وأن هذا قد تم بفضل الله .

تحرر دانتى من قوميته الإيطالية فى سبيل تحقيق حكومة عالمية . يقول دانتى « إن العالم كله موطنى ، كما أن البحر كله هو موطن الأسماك » وذلك على الرغم من إصراره - كإيطالى - من أن تكون روما هى عاصمة الحكومة المونار كية العالمية ، وأن تكون اللغة الإيطالية التى أسهم فى تدعيمها هى لغة الأدب والفلسفة واللاهوت والثقافة فى إيطاليا وكان يأمل أن يتم السلام فى إيطاليا بفضل تلك الحكومة العالمية ، ذلك السلام الذى لم يتحقق لها لفترات طويلة تحطمت فيها معظم المدن الإيطالية بواسطة الحروب .

والسؤال الثالث والأخير الذى أثاره دانتى فى كتابه « فى المونار كية » هو : هل تستمد سلطة الامبراطور من الله مباشرة، أو من القساوسة أو الاساقفة. وعلى رأسهم البابا ؟ يجيب دانتى على هذا السؤال بقوله : تركب الإنسان من طبيعتين متمايزتين فهو ذو طبيعة مزدوجة ، وكل طبيعة من هاتين الطبيعتين تهدف إلى تحقيق غاية معينة ، الجسم يهدف إلى تحقيق السعادة فى الحياة الأرضية، والروح تهدف إلى تحقيق السعادة فى الحياة السماوية . وفى حين يكون العقل وتكون الفلسفة وتلقى دروسها وسائلنا الوحيدة فى بلوغ السعادة الأرضية ، فإن القلب والإيمان ودروس اللاهوت تكون وسائلنا فى بلوغ السعادة الأبدية . ويبين أن حقائق الفلسفة تتم عن طريق العقل وكتابات الفلاسفة ، أما الحقائق المتعالية للاهوت فلا تتبدى لنا إلا من خلال الكتاب المقدس. ولقد إستنتج دانتى من هذا النتيجة التالية :

« يحتاج الإنسان إلى مرشدين إثنين فى حياته ، طالما أنه يبحث عن تحقيق

غايتين ؛ المرشد الأول هو البابا الأعظم الذى يقود الإنسان نحو الحياة الأبدية التى تتفق وتعليمات الإنجيل ، والثانى هو الامبراطور الذى يقود الإنسان نحو السعادة الأرضية التى تتفق وتعاليم الفلسفة » .

ومعنى هذا النص أن سلطة الإمبراطور مستقلة عن سلطة رجال الكنيسة وعلى رأسهم البابا ، وأن طريق الحياة الأرضية مختلف فى الوسائل والغايات عن طريق الحياة الأبدية ، وأن السلطة الأرضية المتمثلة فى الامبراطور ليست خاضعة بالمرة للسلطة الكنسية كما ذهب إلى ذلك جون أوف سالسبورى وغيره من مفكرى العصور الوسطى .

ويستمر دانتى فى مناقشته تلك المعادية للبابوية فيقرر أن الامبراطورية الرومانية كانت من القوة والسلطة والسلطان قبل ظهور الكنيسة ذاتها ، وأن هـذا يعنى أن الكنيسة لا يمكن أن تكون فى ذاتها سبب قـوة وازدهار الامبراطورية ، إن سلطة الامبراطور لا تنبع من البابا أو قساوسته أو أساقفته ، إنها تنبع مباشرة من السلطة الإلهية العليا دون أى توسط وبدون أى وساطة .

لم يقتنع إنسان العصر الذى عاش فيه دانتى بأن تكون هناك سلطة مطلقة للبابا وسلطة مطلقة أخرى للامبراطور بدون وجود أى وحدة تجمعهما معا . ومن هنا فإننا نجد دانتى يحاول توحيد هاتين السلطتين فى سلطة واحدة عليا ورأى أن هذه السلطة الواحدة العليا إنما تتمثل فى الله . الله هو جامع السلطة الدينية والدنيوية معا ، هو مانح البابا والإمبراطور سلطتيهما .

إن التصور الكنسى للدولة فى العصر الوسيط اتجه فى محورين : المحور الأول يمثله أوغسطين وآباء الكنيسة الذين ذهبوا إلى أن الدولة تمثل المدينة الأرضية مبدأ الشرور والآثام التى لن تخلص إلا بالعناية الإلهية . والمحـور الثانى يمثله

توما الإكوينى الذى امتزج رأيه بالفكر الأرسطى ، والذى قـرر على عكس أوغسطين أن الدولة تعبير طبيعى للدوافع الاجتماعية للانسان باعتباره حيوانا اجتماعيا وسياسيا .

اما دانتى فلقد كان أول مفكر فى العصر الوسيط يمزج بين الفكر الأوغسطينى والفكر التوماوى فى تركيب جديد خالف فيه الفكر الأوغسطينى والتوماوى معا فلقد آمن دانتى بأن الإنسان حيوان اجتماعى بالطبع وهـو يجتمع بالآخرين مكونا للعديد من التنظيمات السياسية والإجتماعية (وهذه نظرة توماوية أرسطية) والعلاج ـ يقول دانتى ـ هو تأسيس الحكومة العالمية ، فى مثل هـذه الحكومة الأخيرة ينعم الإنسان بالسعادة الأرضية ، وبالسلام والعدالة وبالحرية .

رأى دانتى أن سلطة الحاكم الموناركى تستمد مباشرة من الله بدون أى وساطة من كاهن أو قسيس أو أسقف أو بابا . وبهـذا لم تعد الدولة فى عرف دانتى خاضعة للكنيسة ولا لرجالها ، بل أصبحت الحياة السياسية تهدف إلى تحقيق غايات دينية . لقد أصبحت الدولة عند دانتى صنوا الكنيسة ، مساوية لها ، متكافئة معها ، ولم تعد بأى حال من الأحوال تابعة لها . وبذلك حطم دانتى نظام التدرج الذى اتبعه كثير من مفكرى العصر الوسيط الذين كانوا يضعون الله فى قمة الوجـود يليه البابا ثم يليه الامبراطور وكلاهما تابع بنفس الدرجـة للوجود الإلهى .

والواقع أن قيام دانتى بفصل الكنيسة عن الدولة واعتبار كل منهما كشئ مغلق مستقل عن الآخر ، إنما كان يهدف منه إلى التقليل من سلطة الكنيسة . ولقد نتج عن الفصل بين الكنيسة والدولة فصل آخر بين اللاهـوت والفلسفة ، اللاهوت وسيلة الوصول إلى السعادة الأبدية ، والفلسفة وسيلة الوصول إلى السعادة الارضية .

ونظراً لخطورة الأفكار التى وردت فى كتاب دانتى ، فى الموناركية ، فلقد أمر البابا جون الثانى والعشرين عام ١٣٢٩ باحراقه باعتباره بدعة ضالة تزعزع الإيمان ، كما أضيف إلى قائمة الكتب المحظورة ١٥٥٤ قبل أن يطبع فى بازل عام ١٥٥٩ وظل محظورا مع ذلك حتى منتصف القرن الماضى عندما أضحت الأفكار الموجودة فيه ليست بذات خطر .

و — مارسيليو أوف بادوا

تمثلت التغيرات الأساسية فى نهاية العصور الوسطى فى نمو الشعور العدائى تجـــاه الكنيسة والكنسيين ، وضعف البابوية ، والاتجاه نحو النظرة العلمانية للحياة ، ونهوض البورجوازية ، وقيام الدولة القومية natinal state .

ولقد انعكست هذه التغيـــيرات فى كتاب لمارسيليو أوف بادوا Marsilio oF padua أسماه الدفاع عن السلام DeFender oF peace أصدره عام ١٣٢٤ . أما مارسيليو ذاته فلقد عاش مابين عامى ١٢٧٥ - ١٣٤٣م وكان يمتهن الطب كما كان طالب فلسفة وقانون ولاهوت . ولقد عرفت بادوا وهى مدينة إيطالية كانت مسقط رأسه بحب الحرية ، وبمحاولة تحرير ذاتها من رجال الكنيسة ومن الطغاة الرومان .

كان مارسيليو ينتمى إلى الطبقة المتوسطة ، وتميز باتجـــاه شكى ، تجريبى ، واقعى . وهذا الاتجاه الأخير كان يميز الإيطاليين الأحرار فى ذلك الوقت . إلا أنه كان يقتطف من كتاب السياسة لأرسطو مقتطفات كثيرة الأمر الذى طبعه بطابع مفكرى العصور الوسطى ، ومع ذلك فقد اختلف مع هؤلاء المفكرين

الذين كانوا يأخذون عبارات أرسطو من ناحية شكلية باعتباره ثقة من الثقاة دون أن يتفقوا معه فى المعنى أو فى الاتجاه ، ذلك أن مفكرى العصور الوسطى بوجه عام كانوا يعتمدون على تصورين رئيسيين فى المجال السياسى : الأول سيطرة اللاهوت على الفلسفة . والثانى كلية وعمومية اللاهوت السياسى الذى ينتج عنه تصور واسع للدولة باعتبارها تشمل العالم بأسره . ولقد عارض هذان التصوران فكرتين أساسيتين سياسيتين لدى أرسطو : الأولى الاتجاه الواقعى المبتعد عن اللاهوت فى الفلسفة ، والثانية دولة المدينة الاغريقية .

عارض إذن مفكروا العصور الوسطى أرسطو ، ومع ذلك كانوا يرجعون إليه رجوعا شكليا وانتقائيا فقط باعتباره أحد الثقاة الكبار . أما مارسيليو فقد كان يرجع إلى أرسطو نصا ومعنى ، فكان متمدينا وعلمانيا وواقعيا وابتعد قدر الإمكان عن العقائد التأملية المجردة فى مجال السياسة .

عاش مارسيليو فترة من الوقت كطالب وكدرس فى جامعة باريس ، ولقد كانت هذه فى تلك الآونة الجامعة الرائدة فى ميدان الفلسفة والفن والأدب ، كما كانت مركزا للحركات والأفكار العلمانية المتمدينة التى تهاجم البابوية ، ولقد أتاحت هذه الثقافة لمارسيليو أن يكون مثل دانتى : حلقة رابطة تربط العصر الوسيط بالعصر الحديث .

أعاد مارسيليو ما سبق أن قرره أرسطو عن أنواع الحكومات فقال إن الحكومات إما أن تكون صالحة وإما أن تكون طالحة ، الحكومات الصالحة تتمثل فى الموناركية والارستقراطية والديموقراطية ، والحكومات الطالحة تتمثل فى حكومة الطاغية والحكومة الأوليجاركية والديماجوجية . أما أساس التمييز بين الصالح والطالح من هذه الحكومات فهو مدى إسهام أى نوع منها فى خدمة الحاكم أو فى خدمة

المحكومين . وواضح أن الحكومات تكون صالحة إذا ما توجهت خدماتها تجاه المحكومين وتكون غير ذلك إذا ما توجهت خدماتها إلى الحكام ولم تعبأ بمصالح المحكومين .

كان مارسيليو أرسطيا فيما يتعلق بأنواع الحكومات إلا أنه أضاف هنا إضافة هامة وهى؛ إنه فى النوع الصالح من الحكومات يعمل الحكام على تحقيق الصالح العام وفقا لإرادة الشعب ، بينما يعمل النوع الطالح منها على تحقيق صالح الحكام بدون موافقة الشعب أو المتول لإرادته وبالطبع فإن أرسطو بفكرته عن أن البعض حق الأمر وللبعض الآخر واجب الطاعة لم يكن ليسمح لمن عليهم واجب الطاعة أن يكون لهم حق الأمر ، بمعنى آخر لم يكن ليسمح بما يسمى الآن باحترام إرادة الشعب ووجوب أخذ موافقته على ما يصدره الحكام من أوامر.

ميز مارسيليو بين غاية الحكومة وبين منهجها أو طريقتها ، وهذا التمييز الذى جاء به مارسيليو لم يكن موجودا عند أرسطو . غاية الحكومة هو تحقيق الصالح العام للجماهير ، أما منهجها فيتمثل فى الطريقة التى تختارها لتحقيق هذه الغاية ؛ فالديموقراطية كشكل من أشكال الحكومات تتصل أولا بالمنهج أو بالأسلوب أو بالطريقة التى تأخذها الحكومة لنفسها أما الناتج فقد يكون طيباً أو سيئاً.

ويجب أن نلاحظ أن الأسلوب الذى تتبعه الحكومة إذا كان صائباً وحائزا على موافقة الجماهير ، ونابعاً من إرادتها فإنه لا بد وأن يؤدى إلى تحقيق الصالح العام وإلى الوصول إلى الأهداف العليا للدولة ، الطريقة وسيلة والصالح العام غاية وعلينا باستمرار أن نحسن وسائلنا حتى نستطيع أن نتوصل إلى غاياتنا.

• • •

عارض مارسيليو أرسطو ومفكرى العصور الوسطى بفكرته عن القانون

باعتباره تبديا واضحـــاً للسلطة السياسية . لقد كان الاتجاه العام عن القانون فى العصور الوسطى يربط بين العقـــل وبين الصالح العام وبين القانون باعتبار أن القانون هو شريعة العقل الهادف إلى تحقيق الصالح العـام . أما مارسـيليو فلقد حدد القانون بقوله « إنه أمر قسرى ملزم يضعه المشرع ويجبر الناس على تنفيذه» ويرى مارسيليو أنه كان يأمل أن يكون القانون الإنسانى متوافقاً مع القـانون الإلهى والقانون الطبيعى لولا أنه لاحظ أن بعض التصورات الفاسدة عن العدالة تحتل فى كثير من الظروف والأوقات مركز القوانين.

وعلى ذلك يكون مارسيليو قد نظر نظرة واقعية موضوعية للقانون الإنسانى حينما رفض ربطه بالقانون الطبيعى وبالقانون الإلهى ، بل إن مارسـيليو يصرح بأن القانون الإلهى يعاقب الخارجين عليه فى عالم آخر غير عالمنا هذا ، ومن ثم فإنه لا يكون له أدنى تأثير فى عالمنا الذى نعيش فيه».

كان على مارسيليو بعد أن فصل القانون الإنسانى عن القـانون الإلهى وعن القانون الطبيعى أن يبحث عن مصدر آخر لهذا القانون الإنسانى ، ولقد وجد مارسيليو هذا المصدر فى المجتمع الإنسانى نفسه . يقول مارسيليـو « إن المشرع الواضع الأول للقانون ، هو الشعب ، أو التجمع الكلى للمواطنين ، أو الجـــزء الأعظم منهم» [1] وما يقصده مارسيليو بكلمة الأعظم هو توفر الجانبين الكمى والكيفى معاً .

والأمر الخير عند مارسيليو هـــو أنه استخدم كلمة المشرع **Legislator** بمعنيين ، المعنى الأول لهـــذه الكلمة يرادف السيادة السياسية المتمثلة فى القـوة

---

(1) Marsilio of pad a : The defender of peace. translated by, Alan Gewirth, columbia university press, 1952.

التأسيسية للدولة التي تملك وحدها سلطة إنشاء القانون والمعنى الثاني الذي يقصده مارسيليو يقترب من معنى الوظيفة التشريعية ، وهنا يميز مارسيليو بين احتمالين : فإما أن تكون وظيفة التشريع في يد الشعب كله أو أن يعهد بها لبعض الأشخاص في فترة محددة بشرط أن يكون ما شرعوه متفقاً مع اتجاهـات الشعب. ويجب أن نلاحظ أن السيادة السياسية وإن كانت منبثقة عن الشعب كـله ، إلا أن مفهوم المواطنة لازال يلعب دوراً أساسياً هنا ، فبديهي أن يبتعد عن التشـريع كل من الأطفال والعبيد والنساء والأجانب.

والواقع - يقول ابنستاين - « أن تصور مارسيليو لمفهوم الجـزء الأعظم من المواطنين هو تصور معقـد ، ذلك لأنه يحـل عنده محل جميـع المواطنين الممثلين للسيادة السياسية في مواضع أخرى من كتابه » (١) فإذا وضعنا في إعتبارنا قول مارسيليو الذي يشير فيه إلى ضرورة توافر الجانب الكيفي والجانب الكمي في تصورنا لمفهوم الجـــزء الأعظم فإن فكرنا يوجهنا مباشرة إلى مفهوم الصفوة Elite . إلا أن مارسيليو كان غير قطعي undogmatic حينما قرر أن المعايير الكيفية لايمكن تحـديدها على وجـه الدقة ، وذلك لأن معايير الشرف والصفات النبيلة تختلف من مجتمع لآخر ومن وقت لآخـر . ومع ذلك فلقد لعبت فكرة الصفوة دوراً خطـــيراً فأسهمت في قيام النظام البرلماني وإنتخاب الأجدر من بين الناس .

إلا أننا يجب أن نضع في حسباننا دائماً أن مارسيليو كان يؤيد بقوة النظام الديموقراطي الذي يعتمد على الشعب بأسره لا على الصفوة وحـدهم الذين يرى البعض تميزهم وانفرادهم بالحكمة السياسية ، فالشعب كله أجدر على تشريع القانون

(1) Ebenstein ; Great political thinkers. p 263.

من أي فئة قليلة منه وذلك لأن « الكل أعظم كما وكيفا من أي جـزء فيه » (١) ولأن القانون لو وضعه فرد أو هيئة فإنه لن يراعي الكل وإنما سيهدف إلى نفع ذلك الفرد أو تلك الهيئة واضع أو واضعة القانون .

ولقد أثير اعتراض على هذا الرأي الذي جاء به مارسيليو فحواه أن الأغلبية العظمى من أفراد الشعب تكون عادة الطبيعة ، خلوة من المواهب ، محــدودة الذكاء .فكيف يمكن إذن أن تشارك في وضع القانون طبقا للدعوة القائلة بضرورة إشتراك الشعب كله في وضع القـانون ؟ يجيب مارسيليو : أنه من غير المعقول أن يضع الأغبياء والدهماء القانون ، ولكنه يرفض أن تكون الأغلبية العظمى من الشعب ضمن فئة الأغبيـاء والدهماء ، فهـو يقرر أن « كل أو معظم الشعب ، يتحلى بعقل راجح ، وبرغبة صائبة ، وبأصل خفاق نحو كل الأمـور التي تناط به وبالدولة » (٢) وأنه حتى إذا إقتضى الأمر أن تضع القانون قلة واعيـة حكيمة فإن على الجميع الحكم على القانون والموافقة عليه يقول مارسيليو « نستطيع أن نستنتج بواسطة الاستقراء أن أفراداً عدة يمكن أن يحكـموا بصواب على صورة أو منزل أو سفينة أو أي عمل آخـر حتى لو لم يكونوا من القادرين على عمـل أو إنتاج مثيلاتها » (٣) . فالإنسان يقول مارسيليو بتعبير أرسطى ليس هو أحسن حكم على أعماله ، بل يلزمه آراء وأحكام الآخرين .

• • •

ويرى مارسيليو أن القـانون وإن كان من وضع فئة واعية حكيمـة من

---

(1) Marsilio of padua : The defender of peace.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

الشعب ، فإن هذه الفئة ذاتها لاتستطيع ولايجب أن تكون هى منفذة هذا القانون، ومن ثم فيجب أن توجد فئة أخرى تقوم بتنفيذ القانون وبها الحكم . وهنا يميز مارسيليو وربما بوضوح ظاهر لأول مرة بين الدولة بإعتبارها مصدر السيادة وبين الدولة بإعتبارها منفذة السيادة أو جهازاً لها .

عهد مارسيليو بجهاز الدولة إلى مجموعة تمثل الجزء الحاكم فى الدولة ، ووظيفة هذا الجزء هو « تنظيم الأفعال السياسية والمدنية وفقا القانون »(١) إلا أنه أصر على ضرورة إنتخاب القائمين بالحكم فهو يقول «إن النوع المنتخب من الحكومات هو أفضلها جميعا »(٢) كما قرر أن المونارك المنتخب أفضل من الطاغية ، وأن الحكومات التى تقوم على القوة والبطش هى أسوأ أنواع الحكومات بل هى حكومات فاسدة .

آمن التراث التقليدى للعصور الوسطى بأن الحاكم يستمد سلطته من الله سواء بطريق مباشر أو غير مباشر، كما آمن بضرورة اتصاف الحاكم من ثم بالفضيلة والحكمة. أما مارسيليو فلقد عالج هذه النقطة وتناولها بروح واقعية وديموقراطية مبتعدا تماما عن الوقوع فى الطريق الميتافيزيقى المجرد . إن سلطة الحاكم عنده تستمد حيويتها ووجودها من الشعب عن طريق الانتخاب ، ولايمكن لأى فرد أن يصل إلى منصب الحاكم إلا إذا وافق عليه الشعب وانتخبه ، بمعنى آخر يصبح الفرد حاكما لأن الشعب قد انتخبه ليس لأنه « عليم بالقوانين ، حصيف ، أخلاق الاتجاه على الرغم من أن هذه الصفات من سمات الحاكم الكامل »(٣) .

---

(1) Ibid,

(2) Ibie,

(3) Ibid,

ويستطرد مارسيليو فيبين أنه يمكن توفر أفراد يمتلكون السمات والصفات الأخلاقية وغير الأخلاقية اللازمة للحكم ولكنهم مع ذلك لا يستطيعون الوصول إلى مقاعد الحكم وذلك لأن الشعب لم يوافق على اختيارهم .

سلطة الحاكم إذن مستمدة من إرادة الشعب ومن اختياراته الحرة، وليست من عناية إلهية أو من سند طبيعى . ويرى مارسيليو أن الحاكم إذا أخل بالتزاماته وخرج عن القانون فإن الشعب حينئذ الحق فى إقصائه ومعاقبته .

ذهب مارسيليو إلى أن سلطة الحاكم تستمد من الشعب عن طريق الانتخاب، وأراد تطبيق هذه الفكرة على الكنيسة ، فقرر أن الكنيسة ما هى إلا مجتمع من المتقدين ، ومن ثم فإن المصدر الوحيد للسلطة فيها يجب أن يكون نابعا من أصوات المتقدين . وبالفعل فلقد أصر مارسيليو على أن يتم إجراء انتخاب بين المتقدين ينتخبون فيه البابا ، كما قـرر ضرورة إجراء انتخاب لاختيار الأساقفة والقساوسة قائلا « إن تعيين الأساقفة والقساوسة لا يرجع إلى القيصر كما لا يرجع إلى البابا وإنما هو أمر يخص جميع المتقدين »[1]

ويضيف مارسيليو فكرته المشهورة القائلة بأن الكنيسة ليست لها أية سلطة قاهرة على الطائعين أو على الخارجين على الدين ، فإذا كان العاصى مخطئا فإن عقابه لا يتم إلا فى عالم آخر غير عالمنا هذا ، ولا تستطيع الكنيسة بل ولا تملك سلطة معاقبته ، إن جهاز الدولة فقط هو الذى يستطيع معاقبة الخارجيـن على القانون عقابا فوريا ، وقد أعدت الدولة بالفعل وسائل قهرية إلزامية متعددة للردع ولإجبار الخارجين على الالتزام بالقانون .

---

(1) Ibid,

كان مارسيليو يهـدف إلى اعتبار الكنيسة جزءا من الدولة ، تخضع لقوانينها ، وتعمل بقواعدها ، وتلتزم بمقاييسها فى اختيار قساوستها وأساقفتها بل وفى اختيار البابا ذاته .

سمى مارسيليو كتابة باسم « الدفاع عن السلام » لأنه رأى أن واجب الحكومة المتمدينة هو تحقيق السلام . ويضيف مارسيليو إلى الأسباب القديمة للثورات والانقلابات والاضطرابات التى عرفها أرسطو وغيره من قادة الفكر السياسى سببا آخر لم يعرفه أرسطو وهو « اعتقاد ورغبة بابا روما وأساقفته وقساوسته فى السيطرة على الحكم المدنى ، وفى امتلاك ثروات دنيوية هائلة »[1] ولقد أدى اصرار الكنيسة على السيطرة على هـذين المنبعين الرئيسين إلى قيام الحركات الإصلاحية أولا داخـل الكنيسة ، ثم قيام حـركة الإصلاح البروتستانتى ثانيا .

آمن مارسيليو بالإنجيل وحده ، ولكنه رفض أية إضافات أو اجتهادات جاء بها هـذا البابا أو ذاك قائلا إن الانجيل إذا كان مثار تفسيرات مختلفة فإن هذه التفسيرات يجب أن تنبثق لامن البابا وحده أو من هيئة كنسية ولكن من جموع المعتقدين . ولقد أدى إصرار مارسيليو على العودة إلى الإنجيل واعتباره المصدر الوحيد للعقيدة وللقانون الإلهى إلى الاسهام فى قيـام حركة الاصلاح البروتستانتية .

لم يهتم مارسيليو بما اهتم به دانتى من قبل وهو ضرورة قيام الامبراطورية العالمية ، فلقد ذهب مارسيليو إلى أنه توجد اختلافات شتى بين المجتمعات من

---

(1) Ibib,

حيث اللغة والدين والثقافة والعادات والتقاليد ، وأن هذه الاختلافات تحتم قيام حكومات ودول منفصلة ومتعددة . ومن هنا فلقد أسهمت آراء مارسيليو فى الدول القومية » وبقيام الدول القومية يكون نجم العصور الوسطى قد أفل وانتهى . يقول ابنستاين « وحينما حل تصور الدول القومية المتمدينة كوحدات ذات سيادة محل تصور السلطة البابوية والسلطة الامبراطورية ، كان على العصر الوسيط أن ينتهى » (١) .

---

(1) Ebenstein : Great political thinkers, p. 308.

الفصل الرابع

الفكر الفلسفى السياسى فى عصر النهضة

أ ـ تقديم

ب ـ اتجاه مكيافيللى السياسى

جـ ـ حركة الاصلاح الدينى وتأثيرها على النظرية السياسية .

أولا : مارتن لوثر — ثانيا : ميلانكثون — ثالثا : زونجلى

رابعا : كالفن — خامسا : تعقيب

د ـ مناهضة الطغاة.

هـ ـ فلسفة السياسة عند بودان .

الفصل الرابع

الفكر السياسي فى عصر النهضة

أ - تقديم :

تدل كلمة النهضة Renaissance على حركة البعث الجديد أو الاحياء، ومن ثم فهى تشير إلى تلك الروح النقدية التى ظهرت بالنسبة للفلسفة والأدب ولجميع المعارف والفنون الكلاسيكية ، ومحاولة البحث والاستقصاء والاعتماد على النفس والاهتمام بالامور الدنيوية ، بغية مزيد من التجديد والتغيير والابتكار. إلا أنه ينبغى أن نلاحظ أن هذا الاتجاه لم يغير من كل شىء . فلقد ظلت بعض الاتجاهات القديمة كما هى ، كما أن البعض الآخر أصابه قسط ضئيل من التغيير والتجديد . ويمكن تحديد عصر النهضة تاريخيا من النصف الأول من القرن الرابع عشر ، إلى نهاية القرن السادس عشر . وكانت إيطاليا على وجه خاص رائدة أوربا فى هذا العصر .

وهناك عوامل كثيرة ساعدت على ظهور هذه الحركة ، منها الحروب الصليبية، وما أدت إليه من زيادة احتكاك أوربا بالشرق ، وإيقاظ أدب خاص بكل لغة ، فلقد ظهر فى إيطاليا مثلا الأديب والمفكر دانتى يكتب بالإيطاليـــة ، ويتخذها أداة لأدبه وأفكاره ، ومنها تشجيع حركة جمع المخطوطات ونسخها وتنقيحها والتعليق عليها ، ومنها اختراع الطباعة فى نهاية القرن الخامس عشر ، مما ساعد حركة الإنسانيين على الانتشار ، ومنها الخطر الذى تقدم غربا مع بداية القرن

الخامس عشر مما أدى إلى هروب المفكرين إلى الغرب ، وما فى ذلك من إثراء الفكر الغربى بوجه عام ، إلى عوامل أخرى كثيرة مرتبطة بإيطاليا ذاتها ، من حيث نمو الوعى القوى فيها ، وتأسيس الجمهوريات فى بعض مدنها . علاوة على أن إيطاليا كانت مركز الامبراطورية الرومانية بما لها من أمجاد وأفكار وخطرات.

ولعل من أهم نتائج حركة النهضة مايلى : -

١ - الهجوم على الدين والأخلاق وفصلهما عن مجال السياسة والفكر الاجتماعى والاقتصادى والثقافى والعلمى ، وتبدى هذا بوجه خاص عند مكيافيلى وبودان .

٢ - ساعدت حركة النهضة على نمو الآداب القومية فى إيطاليا وأوربا ، وقدمت أمثلة رفيعة من الذوق الأدبى ، تسمو على تلك الخيالات التى سادت العصور الوسطى .

٣ - ساعدت حركة النهضة على تشكيل روح جديدة تمارس التجديد والابتكار فى سائر المجالات ، السياسية والأدبية والفنية والعلمية ، والاقتصادية .. الخ .

٤ - تميز هذا العصر بظهور وتفجر حركة الإصلاح الدينى على يد لوثر وميلانشون وزونجلى وكالفن وماتجم عن هذه الحركة من ظهور البروتستانتية كطائفة منشقة عن طائفة الكاثوليك الرومان .

٥ - زودت حركة النهضة الثقافة الإنسانية بمفاهيم جديدة للحياة والعالم ، ووجهت الناس الى أن هذه الحياة يمكن أن نحياها فى ذاتها ، وأن على الإنسان الا يحتقر مباهج الحياة ويضحى بها فى سبيل سعادة لانعلم عنها شيئا فى

عالم آخر»

وسوف نعرض هنا لمكيافيلي ثم لحركة الإصلاح الديني وممثليها ثم الحركة المناهضة للطغاة ثم المفكر الفرنسي جان بودان .

ب ـ اتجاه مكيافيلي السياسي

عاصر مكيافيلي * الفساد الأخلاقي والإجتماعي والسياسي الذي تعرضت له إيطاليا ، وتمزق قلبه لحالة التفتت والانقسام والتشتت التي سادت بلاده في ذلك الحين ، فراح يدعوا إلى الوحدة الوطنية ، متخذا من القوة السافرة ، والوسائل اللاأخلاقية . والذرائع اللادينية ، أدوات لتحقيق هذه الوحدة .

وهو يعتبر أيضا من أهم المفكرين السياسيين الذين استطاعوا أن يدركوا تمام الإدراك خط سير التطور السياسي في جميع أنحاء أوربا خلال النصف الأخير من

---

* يمكن القارىء أن يرجع إلى المراجع التالية للاحاطة بعصر النهضة إجمالا والقرن ١٦ على وجه خاص: كتاب Allen; j.w من Political thought in the sixteenth century (London 1928) وكتاب Sellery, G. C من The Renaissance : its nature and origins (Madison wes; 1950) وكتاب Hearnshaw, F. j. C. من The social and political ideas of some great thinkers of Renaissance and the reformation (London 1925) وكتاب chabod,F من Machiavelli and the Renaissance (Cambridge 1950).

* ميكافيلي : أديب ومفكر وسياسي إيطالي ولد في فلورنسا وعاش ما بين عامي ١٤٦٩ ـ ١٥٢٧ ، وضع الكثير من الأشعار والروايات والأغاني أهم مؤلف له هو كتاب «الأمير».

القرن الخامس عشر والثلث الأول من القرن السادس عشر ، ولقد أدرك أن النظم التى كانت سائدة فى أوربا كانت عقيمة ، إما لضعف النظام نفسه ، وإما لعدم الاستئثار بالسلطة بواسطة الحكام لضعف شخصيتهم ، وإما لتدخل بعض الاتجاهات الأخلاقية والدينية فى مسار سياسة الدول .

ولذلك فلقد اعتقد مكيافيلى « بأن إيطاليا لن تتوحد إلا على يد حكومة مونارِكية ، أى حكومة فرد واحد ، يتميز بالقوة والجبروت والدهاء ، ولذا فلقد أيد النظام المونارِكى على أى نظام آخر »[1] .

لقد رأى مكيافيلى أن « الإنسان واحد فى كل زمان ومكان ، وأنه تأثر فى الماضى ، ويتأثر فى الحاضر ، وسوف يظل يتأثر فى المستقبل بنفس البواعث والدوافع ، وأنه تعود على حل نفس المشاكل بنفس الوسائل ، وأنه بطبيعته أنانى ، حقود ، خداع ، جبان لاتستثيره إلا منافعه ، ولاتحركه إلا مصالحه . ولذا كان على الحاكم أن يقمع تلك النواحى فى نفوس الناس ، وأن يجعل من نفسه شخصا مهابا مثيرا لخوف رعاياه ، مستثيرا ذاته وحدها دون أن يلجأ إلى استشارة إنسان »[2] .

وتصوير الإنسان على هذا النحو الذى صوره عليه ميكيافيلى ، هو نفس التصوير الذى سنجده عند هوبز فيما بعد ؛ إذ أن هوبز صور الحالة الطبيعية للإنسان على أنها حالة طمع وأنانية وكبرياء .

لقد شعر مكيافيلى بأن فساد السياسة ، وتدهور العمل السياسى إنما يرجعان بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة . وإلى الضغط المستمر

---

(1) Maxey : political philosophies. p. 132.

(2) Dunning : political theories Book 1 p. 304.

الذى تمارسه الكنيسة ورجال الدين على مجريات الأمور السياسية ، لذا نجده يقصى الأخلاق والدين من دائرة السياسة ، ويرى أن النسق السياسى لابد وأن يقوم على الحقيقتين التاليتين :ـ

١ ـ الحقيقة الأولى استمدها من الفكر السياسى الإغريقى ، وهى تقرر أن الدولة أسمى صورة من صور التجمعات الإنسانية وهى من ثم تعلو على أى فرد، وعلى أى تجمع ، مادامت قادرة على تحقيق رفاهية أفرادها وحمايتهم .

٢ ـ والحقيقة الثانية تقرر أن اهتمام الذات بشىء أو بآخر ، خصوصا المادى منها ، هو العامل الرئيسى فى البواعث السياسية ، وبالتالى فإن مهنة السياسة فن يخضع لحساب دقيق للاهتمامات الإنسانية فى أى صورة ، وهو يرتكز على الاستعمال الذكى لأمهر الوسائل العملية فى مقابلة الصعاب التى قد تعوق الاهتمامات (١) .

ولقد أكد مكيافيلى بقوة ضرورة تطبيق هاتين الحقيقتين بدون ما أدنى اهتمام بالمعايير الأخلاقية ، أو الأسس الدينية ، أو حتى المعارف الحقيقية .

يقول دانتج « لقد فصل مكيافيلى علم السياسة عن علم الأخلاق . . فلم يؤمن بأن السياسة تتشكل من مذهب أخلاقى، ولا تصب ذاتها فى دائرة القيم الأخلاقية، بل رأى على العكس من ذلك أن الأخلاق تتشكل طبقا للسياسة »(٢) كذلك فصل بين السياسة كعلم وبين الدين ، وبذلك يبعد مكيافيلى عن دائرة السياسة كل نفوذ لاهوتى أوكنسى .

(I) Maxay : political philosophies. pp, 129–130.

(2) Dunning: political theories Book 1. p. 298.

ليس ثمة وسط عند مكيافيلي . فالدولة أما أن تقـــوم على أسس أخلاقية ودينية وإما أن لاتقوم عليها،فتتجه نحو الحكم على السلوك الإنسانى بما فيه السلوك السياسى وفقـا لمبادىء السلوك الإنسانى البحت، ولقـد أكـد مكيافيلي الطريق الثانى(١) . بل إن مكيافيلي يقرر أن الدولة التى تتبع قواعد الأخلاق لاتلبث أن تنهار، الدولة عنده لاتعرف الأخلاق ،وما تفعله لايتصل بالأخلاق أو باللا أخلاق، فهذا لايهم الدولة فى قليل أو كثير(٢) أننا فى دائرة السياسة ، وشئون الحكم لاتعرف إلا مبدأ واحدا أو معيارا وحيدا نحكم به على الفعل،وهذا المبدأ وذلك المعيار هو النتائج التى يحققها الفعل . فإذا كانت النتائج مفيدة ، كان الفعل صالحا ، وإذا كانت غير مفيدة كان الفعل خاطئا(٣) . فليس ثمة مايدعو للعجب إذن إذا سمعنا أن رجال الدين والأخلاق قـد هاجموا مكيافيلي .

لقد كان مكيافيلي رجل دولة ، وليس رجل أخلاق أو رجـل دين ، كانت بغيته توحيد إيطاليا الممزقة بالقوة والعنف ، ورأى أن هذه الوحدة لايمكن أن تقوم بدون القضاء على الفساد الأخلاقى والدينى النموذجى فى إيطاليا فى ذلك الحين فهاجم الأخلاق ،وكل ضروب التقوى الخادعة . وقرر أن مسائل الدولة وجهادكلها لايمكن أن تخضع لقيم جوفاء ، أو تدور فى صوامع اللاهوت اللاواعى أو أن تصطبغ بألوان الطقوس الفاحية .

ولعل أهم مؤلفات مكيافيلي السياسية على الأخلاق هو كتابه « الأمير » الذى وضعه عام ١٥١٥ ، وهو يعالج فى هذا الكتاب الحكومات الأوتوقراطية ،وأساليب

(1) Maxey : political philosophies. p. 130.

(2) Ibid . p. 131.

(3) Ibid : p. 132.

الحكم ، والوسائل التى تؤدى إلى قوة الدولة ، والسياسة العامة التى تستطيع أن تحقق بها مآربها ، والأخطاء التى تؤدى إلى إنحلالها وتدهورها . وتكاد التدابير السياسية والعسكرية تكون أهم عناصر هذا الكتاب ، يقول Maxey «إن كتاب الأمير كتاب عملى ينشر فن الحكم الناجح»[١] ويقول دانج «لقد أعطانا مكيافيللى فى هذا الكتاب فلسفة عن فن الحكم ووسائله أكثر من إعطائه لنا نظرية عن الدولة »[٢] وينفصل هذه التدابير السياسية والعسكرية فصلا تاما عن الإعتبارات الدينية والأخلاقية كما بينا .

أما الأمير الذى يتحدث عنه مكيافيللى فهو تجسيد كامل للفكر الذكى الثاقب الذى يستغل فضائله ورذائله على حد سواء ، وهو لا يزيد إلا قليلا عن الصورة المتخيلة الطاغية الإيطالى فى بدايات القرن السادس عشر. يقول مكيافيللى فى كتابه الأمير «إنى أعتقد تماما أن كل إنسان سوف يوافقنى على أنه من خير الأمير أن يستغل من الصفات ما يشاء فى سبيل رفعته ، غير ناظر إلى قيمة إخلاقية أو دينية ، فهناك من الفضائل ما قد تؤدى إلى تدهوره وإنهيار حكمه ، كما أن هناك من اللا فضائل ما قد تؤدى إلى إزدهاره ورفعته »[٣] .

«وإذا كان من المستحسن أن يكون الأمير خيرا ، إلا أنه لا بد وأن يكون مستعداً لكى يؤكد سلطته أن يلقى الجانب الخير فيه فى أى لحظه . وأن يستخدمه أو يلغيه طبقا للظروف .»[٤] .

---

(1) Ibid : p: 129.

(2) Dunning : political Theories. Book. 1. p. 293.

(3) Machiavelli. The prince (everyman's library 1908) p. 113.

(4) Dunning : political theories–Book 1 p. 298.

إن على الأمير أن يكون كريما وبخيلا حسب الحالة ، قاسيا وحليما تبعـــا الظروف ولكن إذا ما تساءلنا أخير للأمير أن يكون محبوبا أو مرهوب الجانب، فإن الإجابة قد تكون أن يكون كلاهما ، ولكن لما كان من الصعب على الفرد الواحد أن يكون محبوبا ومرهوب الجانب معا فإنه يستحسن أن يكون مرهوب الجانب .(١)

وليس من الضرورى أن يكون الأمير حاصلا على كل الصفات الجيدة ، إنه يكفيه فقط أن يتظاهر بأنه حاصل عليها ... إنه لمن المفيد أن يبدو الأمير شاكراً، ومؤمنا ، ومتدينا ، وصاحب نزعة إنسانية ، ولكن يجب أن يضع فى ذهنه فى نفس الوقت أن لديه المعرفة والقدرة على أن يتحول فى الاتجاه المضاد فى أى ظرف وأى وقت (٢) .

إن الدولة الناجحة يجب أن يؤسسها رجل واحد هو ذلك الذى وصفنــــاه آنفا . وحينما تصبح الدولة فاسدة فلن تستطيع أبدا إصلاح ذاتها ، ولكن يجب أن يتولى قيادتها مشرع واحد يستطيع أن يعيدها إلى المبادىء الصحيحة، ومن الناحية العملية ليس ثمة حد لما يستطيع رجل الدولة أن يعمله ، بشرط أن يفهم قواعد فنه ، ففى وسعه أن يحطم دولا قديمة ويقيم دولا جديدة ، وأن يغـــير أشكال الحكم ، وينقل ما يشاء ويعدل ما يشاء .

لقد كان مكيافيللى رجل دولة ومن ثم فلقد ذهب فى كتابه الأمــــير إلى أنه بالرغم من أن الأمير يفكر على وجه خاص فى محاولة خلق وحدة جديدة ونظـــام محدث فى إيطاليا المعرفة إلا أنه قد يعمل ضد الدين والأخلاقيات وذلك لـكى

(1) Machiavelli : The prince p. 135.

(2) Ibid : p.p. 141–143.

يشيد سيادة إجرائية مطلقة تكون هى الغاية القصوى للدولة أو حتى الوسيلة القصوى لغايتها فى الوحدة والنظام (١).

والحق أن الفكر السياسى عند مكيافيلى كان يعتمد على التجربة التى أكتسبها نتيجة مجال واسع من المشاهدة السياسية ، ومجال أوسع من الإطلاع على التاريخ السياسى ، لكنه لم يكوّن من تجاربه ، ولا من مجالات اطلاعه على الشئون السياسية والتاريخ السياسى أى مذهب أو نسق سياسى . لقد صب مكيافللى كل اهتمامه على السياسة وفنونها وعلى فن الحرب ، وأساليب الحكم العملية ، ولهذا فقد طغى الطابع العملى عنده على العمق الفلسفى .

ولقد خلق مكيافيلى أكثر من أى مفكر سياسى آخر المعنى الذى ارتبط بالدولة فى الاستعمال الحديث ، ذلك المعنى الذى ذاع وأنتشر فى غالبية البلاد ، وبغالبية اللغات ، وهو المعنى الذى صاغه فى العبارة التى التقيت به وهى ، أن الغاية تبرر الوسيلة وأن الضرورة لا تعرف القانون. •

---

(1) Barker; Principles of social and politic theory. p. 15.

• والحق أنه لايكاد يوجد مؤلف فى السياسة إلا ويعرض لمكيافيلى وفلسفته السياسية ، وسوف نعرض هنا لأهم الدراسات التى تناولت مكيافيلى بالشرح والتطبيق وبينت آثاره على تاريخ الفكر الفلسفى السياسى وهى : دراسة Burnham, j. من The Machiavellians;
ودراسة Butterfield, H. من defenders of Liberty (New york 1943)
ودراسة Dyer, L. من The Statecraft of Machiavelli (London 1940)
ودراسة Marcu, V. من Accent on power ، Machiavelli (London 1897)
ودراسة Benoist, ch من Le Mach- ، the life and times of Machiavelli
ودراسة Vignal; G من iavelisme (paris 1930) Machiavel (paris 1929)
ودراسة cherel; A. من La pensée de Machiavel en France (paris 1935)=

جـ — حركة الإصلاح الدينى

وتأثيرها على النظرية السياسية

تأثرت النظرية السياسية ، والفكر الفلسفى السياسى الذى شاهد القرن السادس عشر ، مثله مثل أى فكر آخر بحركة الإصـــلاح البروتستانتى* ويرى دانتيج أن

= ودراسة Les principes de Machiavel et la politique من Mayer, ch
Les grandes من chevallier ودراسة de la France (New york 1943)
ودراسة oeuvres politiques de Machiavel a nosjowrs (paris 1949)
ودراسة Machiavelli in modern Dress. (1935 من Hancock, w, k
ودراسة Machiavelli and his times (London 1936) من Muir. D
. Machiavelli the Scientist (Berkeley 1945) من Leonardo so

* هناك دراسات متعمقة فى حركة الاصلاح الدينى وما أدت اليه من قيام البروتستانتية فى القرن السادس عشر ، وتأثير ذلك على الفكر الفلسفى السياسى نذكر منها دراسة
The history of political thought in the sixteenth من Allen. j. w.
The reformation of the sixteenth من Bainton ودراسة century
(London 1928) church state and من Barker; E. ودراسة century
Great voices of the من Fosdick; H. E. ودراسة study (London 1930)
The social من Pascal; R. ودراســة reformation (New york 1943)
weber, max ودراسة basis of the German reformation (London 1933)
The protestant ethic and the spirit of capitalism(London 1930) من
(cambridge 1955) The protestant tradition من,whale, j.S. ودراسة
The road to reformation : Martin من Boehmer: H ودراسة
من Hausser ودراسة Luther to the year 1521 (philadelphia 1946)
church history من Giessler ودراسة ، period of the reformation
. History of the papacy من Greighton ودراسة

حركة الإصلاح الديني أخذت طابعا ثيولوجيا أول الأمر ، ولكن سرعان ما أثرت في الفكر والفلسفة والسياسة على حد سواء . ولقد أهتمت هذه الحركة بعلاقة الإنسان بالله ، وبالطرق والوسائل التي تمكن الإنسان من الوصول إلى السعادة الأبدية في العالم الآخر (١).

رفض المصلحون الدينيون أن تكون الكنيسة هي وحدها وسيلة الوصول إلى السعادة الأبدية ، خصوصا بعد ما تفشى من روح الفساد في أوصالها ، وما تغلغل في كيانها من انحدار وتدهور ، وما ساد أركانها من بدع وخرافات، وبالفعل فقد اتجه رجال الكنيسة نحو الاهتمام باقتناء الأراضي والممتلكات ، فبدت عليهم مظاهر الثراء الفاحش ، وعملوا ما وسعتهم الحيلة على ابتكار ضلالات توصلهم إلى غنى أكبر وثراء أضخم ، وكان آخر ما توصلوا إليه من بدع وخرافات هو إعلانهم أنهم يمثلون الله على الأرض ، وأنهم مصدر غفران الذنوب ، فكانوا يوفدون هنا وهناك من يبيعون صكوك الغفران «indulgence» وقد بدا لكثيرين من المخلصين أن تضحية السيد المسيح على الصليب أصبحت تستخدم وكأنها سلعة من السلع تباع وتشترى .

لم تكن البابوية وحدها ومركزها روما هي مصدر كل هذا الضلال ، وإنما استشرت روح الفساد لكي تعم رجال الكنيسة في كل مكان ، فعاشوا عيشة ملوك وأمراء واستبدوا بالرأي والمشورة ، ومنعوا الناس من محاولة فهم وتفسير الأنجيل ، فاستحوذوا على الدين كله بعد أن استحوذوا على الكثير من ممتلكات الدنيا .

---

(1) Dunning : A history of political theories vol ii p. I.

كانت صكوك الغفران بمثابة البديل عن الكفارة التي يتوسل بها الإنسان التكفير عن ذنوبه في هذه الدنيا ، فهي لم تكن بالتي ترفع أوزار الذنوب ، وتزيل إثم الخطيئة ولكن هذا المعنى كان أبعد مايكون عن الوضوح في أذهان أولئك الذين يشترونها ، إذ أنهم كانوا يظنون أنهم يشترون خلاصا من العقوبة في الآخرة ، وقد كان هذا الاجراء قريبا من الكفر في نظر رجال حركة الإصلاح البروتستانتية ، إذ أنهم كانوا يرون بأنه لا يمكن إحلال المرء من ذنبه إلا بمشيئة الله التي تتجلى عليه بكيفية يشعر معها بإحساس التخلص من ذنوبه والتيقن من نجاته ، ومن المؤكد أن إحساسا كهذا لايمكن أن ينجم عن شراء هذه القصاصة من الورق التي تسمى بصك الغفران .

ومن هنا قامت حركة الإصلاح الديني التي سميت بالحركة البروتستانتية ، وكلمة البروتستانتية ذاتها تعني شيئين : إنها تعني الاحتجاج Protesting ضد فكرة معينة ، وقد ظهر إستخدام هذه الكلمة لأول مرة بهذا المعنى عام ١٥٢٩ حينما (احتج) جماعة من الزعماء الجرمان ضد المرسوم الامبراطوري الذي كان يعارض التغييرات الدينية ، والذي أمر بالتسامح إزاء القداس الكاثوليكي The catholic Mass في كل أجزاء الامبراطورية . والمعنى الثاني هو الاشهاد The protestation على عقيدة أو إيمان ، لأن واجب البروتستانتي أن يشهد الناس على إيمانه .

ويعرف البروتستانتي الآن بأنه ذلك الشخص الذي يتبع أحد الكنائس التي تؤسس عقيدتها على مبادىء الإصلاح الديني . وتنبع أهم المعتقدات والاتجاهات البروتستانتية من الحركة الكبرى التي بدأت عندما قام مارتن لوثر بتعليق نظرياته الخمس والتسعين على باب كاتدرائية فيتنبرج عام ١٥١٧ ، ووضح منها أن الناس جميعاً سواسية في الأمور المتعلقة باللاهوت ، وأن كل إنسان على ظهر الأرض مسئول عن إنقاذ روحه ، وله من كلمة الرب المسطرة في الكتاب المقدس مايساعده

على ذلك، ومن واجب المسيحي أن ينشد الحقيقة وسبيل الخلاص في هذا الكتاب*.

وجد لوثر أن الإنسان يبرأ من الإثم (بالإيمان وحده) دون توسط من بابا أو غيره . ومن ثم أكد على ضرورة الصلة المباشرة بين الإنسان والرب حتى قيل أن كل بروتستانتي يحمل إنجيله في يده هو البابا بنفسه ولنفسه .

هل الغفران الإلهي أمر مباشر بين العبد والرب أم أنه يتطلب وساطة من الكنيسة ورجالها ؟ هذا هو السؤال الهام الذي بدأت منه حركة الإصلاح الديني وأجابت عليه بكل وضوح قائلة : إنه ليس من حق الكنيسة أن تمنح أو أن تمنع الغفران الألهي للناس ، فكل إنسان هو معيار إيمانه ، وعليه وحده أن يتوجه نحو الخلاص ، ومن ثم فليس الإنجيل حكراً على الكنيسة ورجالها ، إنه ملك الجميع .

وحينما كتب لحركة الإصلاح الديني النجاح ، وانتشرت في أوربا كلها وفي غيرها من القارات وأمن الأباطرة والأمراء والملوك والحكام لاقى عـدم دفع

---

* ازداد انتشار البروتستانتية في العالم زيادات كبيرة مع مرور الأيام ويمكن الرجوع إلى الاحصائية التقديرية التالية لعدد البروتستانتيين في العالم عام ١٩٧٣ لمعرفة مدى انتشارها :

أفريقيا	١٨ر٩٠٦ر٣٩٨
أمريكا	٨١ر٦٥٠ر٢٨٢
آسيا	٢٨ر٣٧٠ر٤١٨
أوروبا	١٢٦ر٣٣١ر٤٣٢
استراليا	٨ر٤٢٨ر٢٠٣
المجموع الكلي	٢٦٣ر٧٤١ر٧٨٣

الإتاوات المقررة للكنيسة ولكن في الاستيلاء على ممتلكات الكنيسة وسلبها إختصاصاتها الواحدة تلو الأخرى، كما رفضت معظم الكنائس الأوربية دفع الاتاوات المنوطة بها إلى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، وقد مهد هذا لانفصال الكنائس عن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وأصبح البابا لا تنفذ كلمته إلا في روما أو يكاد. فضعفت السلطة الكنسية، وتفتتت قواها، وتقوضت أركانها، وفي مقابل هذا بدت السلطة الدنيوية في الازدهار والتقدم، فتملكت وسيطرت وتحكمت، وأصبح الأمر كله في يد الحكام الدنيويين. وسوف نحاول هنا أن نعرض لمسار الحركة البروتستانتية مبتدئين بمارتن لوثر زعيم هذه الحركة وباعثها ثم عارضين لآراء ميلانكتون تلميذ لوثر وفيلسوف الحركة، فآراء زونجلي المثل السياسي للحركة، وأخيراً لكلفن الممثل القانوني لها.

أولا : مارتن لوثر

ولد مارتن لوثر في العاشر من نوفمبر عام ١٤٨٣ م في بلدة إيسليبين Eisleben بإقليم سكسونيا Saxony لأب يعمل في مناجم الفحم، وكان طفلا ذكيا يهوى الذهاب إلى المدرسة، ويحرص عليها، على الرغم من أنه كان يضرب بالعصا خمس عشرة مرة في يوم واحد دون ما ذنب جناه. وفي عام ١٥٠١ التحق بجامعة إرفورت Erfurt للدراسة، وحصل منها على درجة الماجستير بعد أربع سنوات من العمل الشاق، وبعد ذلك بدأ في دراسة القانون، ولكنه فجأة وبعد مرور شهرين انخرط في يوليو ١٥٠٥ م في سلك الرهبنة الأوغسطينية وأصبح راهبا في طائفة من طوائف الأوغسطينيين المنصلحين Reformed Augustinians ولعل تحوله المفاجيء هذا من دراسة القانون إلى الإنخراط في سلك الرهبنة كان راجعا إلى الحادثة التي وقعت له أثناء سيره في شارع مترب

بالقرية الألمانية شتوترهايم إذ هبت فجأة عاصفة رعدية طرحته أرضا . وبينما كان يجاهد حاولا النهوض صرخ من فرط رعبه « سانت آنا ساعديني وسأصبح راهبا » .

لم يكن مارتن شاعـــراً بأنه سوف يأتي اليوم الذي سيهاجم فيه الرهبنة وينبذها ، ويتحول فيه هذا الكاثوليكي الورع إلى مقاوم عنيد يحطم بنيان الكنيسة الكاثوليكية في أعماقها ، ورائد من رواد الحركة البروتستانتية التي قسمت أوروبا إلى معسكرين لا سبيل إلى التقاء بينهما .

رشح مارتن لوثر عام ١٥٠٧ لكي يصبح قسيسا . وبدأ يركـز على دراسة اللاهوت ، وحصل عام ١٥١٢م على شهـــادة الدكتوراه من جامعة فيتنبرج wittenberg وعين في نفس العام أستاذا بها *.

حاول لوثر أن يحيا حياة خيرة ، ولكنه كان يشعر رغم ذلك بأنه غارق في الخطايا ، وسبب له شعوره هذا تعاسة لاحد لها . وعندما كان مستغرقا ذات يوم في التفكير في رسالة القديس بولس إلى الرومانيين شدت إنتباهه وتفكيره أحد الفقرات التي تقول « إن الأبرار يعيشون بالإيمان » . وفسر مارتن هذه الفقرة

---

* هناك دراسات توسعت في حياة مارتن لوثر وأعماله نذكر منها دراسة Grisar: H عن Martin Luther, His life and work. (st Louis 1935) ودراسة Jacques Maritain عن Three thinkers, Luther, Descartes Rousseau (New york 1929) ودراسة Roland, H عن Alife of Martin Luther (New york 1905) ، ودراسة Smith عن The life and letters of Martin Luther (Boston—New york 1911) وأخيرا الدراسة المستفيضة التي قدمها Plass, Ewald في ثلاثة مجلدات وعنوانها what luther says (st Louis 1959)

على أنه إذا آمن الإنسان إيمانا كافيا بالرب ، فإن الرب قد ينزل عليه رحمة ، ومن ثم فقد يذهب إلى الجنة .

أطلق لوثر على تفسيره هذا اسم « الخلاص عن طريق الإيمان » ، وكان يعنى به أن الإيمان وحده هو الفيصل ولكن لم يخطر على باله على الإطلاق أن عقيدته تلك قد تتعارض مع تعاليم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية .

وبالفعل فلقد حلت الأزمة الكبيرة فى عام ١٥١٧ م عندما هاجم لوثر عملية بيع صكوك الغفران التى كان يقوم بها فى إقليم سكونيا فى ذلك الوقت أحد الرهبان الدومنيك Dominican وأسمه تتزل Tetzel فى مقابل مبالغ كبيرة من المال يحصل عليها من الفقراء . ورأى لوثر أن هذا العمل كريه ولا يرتبط بالدين، وأنه ابتزاز لأموال الناس دون وجه حق . فقام فى شهر اكتوبر عام ١٥١٧ م عشية عيد جميع القديسين Tll saint's day بتعليق أبحاثه الخمسة والتسعين المشهورة على باب كنيسة الجامعة فى مدينة فيتنبرج بغية مناقشتها وقد أدان لوثر فى أبحاثه تلك عملية بيع صكوك الغفران ، وأحدثت إدانته تلك ضجة كبرى بلغ من ضخامتها أن اضطر البابا إلى التدخل ، وحينئذ أعلن لوثر على الملأ إنكاره القوة الروحية للبابا ، وأعقب ذلك أيضا إنكاره للمجمع الكنسى معلنا أن الكتاب المقدس هو المرجع الوحيد .

طالب البابا أن يعترف لوثر علانية بخطئه وأن يسحب ملاحظاته وانتقاداته فرفض لوثر ، فأعتبره البابا زنديقا منشقا وتم حرمانه كنسيا . وفى عام ١٥٢١ م استدعى لوثر للمثول فى مدينة فورمز worms أمام عاهل الامبراطورية الرومانية المقدسة The holy Reman Emperer لكى يجيب على تهمة الزندقة Heresy ، ومرة أخرى رفض لوثر وهو يواجه البابا والامبراطور الرومانى

منا أن يفسر آراءه ، وكان رده أنه يسلم أنه على حق ، وأنه لا يمكن أن يخالف ضميره .

هرب لوثر من مدينة فورمز ، وبسط حاكم سكسونيا عليه حمايته ، وظل بقية حياته متباعدا عن الناس ، يضع مؤلفاته فى اللاهوت ، ويترجم الكتاب المقدس ، ولكن الأفكار التى أطلقها فى ألمانيا كانت من القوة بحيث استحال وقفها ، وسرعان ما انبرى العلماء والمعلمون لمهاجمة تعاليم الكنيسة وسلطة البابا ، وقد وجدوا تأييدا واسعا من أولئك الأمراء الذين رأوها فرصة سانحة للتحلل من الاتاوات التى يؤدونها للبابا ، ولتسيير الأمور فى كنائسهم وفق ما يحبون ، وحينما كان دعاة الإصلاح الدينى مؤيدين بمساندة الأمير الحاكم ، كانت ثروة الكنيسة تذهب بهدوء إلى خزائن الدولة .

علّم لوثر أن الإنسان ليس بحاجة إلى البابا أو القساوسة ، وأنه يستطيع أن يحصل على الغفران رأسا من الرب دون توسط أو وساطة ، وأن وظيفة الاكليروس ليست إلا التبشير بالمسيح وملكة الرب والخلاص ، واستبعد تعاليم الرهبنة والحج وغيرها من العادات الكاثوليكية مثل قداس الموتى وأن يكون رجل الاكليروس أعزب . وقد اعترفت ولايات كثيرة بأن الحق كان فى جانب لوثر ، وأن الكنيسة كانت مخطئة . وما لبثت تعاليم لوثر الدينية أن عمت ألمانيا ، وعندما توفى مارتن لوثر عام ١٥٤٦ فى مسقط رأسه كانت البروتستانتية قد سادت معظم بلدان أوربا .

ويعزى الفضل إلى لوثر فى مناداته بفكرتين هامتين فى الحقل السياسى : الأولى تمييزه النهائى والمطلق بين الاهتمامات والسلطات الدنيوية عن الاهتمامات

والسلطات الروحية . والثانية إن من واجب المسيحى الخضوع السلبى للنظام السياسى والاجتماعى .

أوضح لوثر فى رسالته إلى النبلاء المسيحيين الألمان To the christian nobility of the German nation إن الغرض الذى يهدف إليه هو إيقاظ الشعور القومى الألمانى ضد الشعور القومى الإيطالى ، وأنه ينتظر عون الحكومة الألمانية لنجاح الحركة التى يدعو إليها ، كما بين فى سبع وعشرين نقطة أن هذه الحركة يجب أن تتولاها القوة الدنيوية أو الحكومة المدنية ، وبالتالى فيجب إلغاء أى سلطة بابوية خارج نطاق الكنيسة الرومانية . كما ذهب لوثر إلى أن كل الأمور التى تتعلق بالأموال أو بالطبقات أو بالجوانب المادية عموما يجب أن تكون من شأن الحكومة الدنيوية وحدها . أما فيما يتعلق بالعقيدة فإن لوثر يرى أن كل المسيحيين سواء بسواء . وأن البابا والأساقفة والقساوسة ليسوا إلا مجرد موظفين يرتبون وينظمون الحياة المسيحية ، ولا يمتلكون أى استثناء خاص يربطهم بالنظام السياسى . وبهذا قضى لوثر على ما ساد بين رجال الكنيسة فى العصور الوسطى من إمكانية تمتعهم بالثروات وبالقوة والتأثير السياسى .

أعطى لوثر الحكومة المدنية طبيعة إلهية ، ورأى أن الحكومة المدنية التى تستمد سلطتها على النحو الذى قرره من الله ضرورية ، لأن الأغلبية العظمى من الإنسانية ليسوا مسيحيين . كما قرر أن رائد المسيحى هو الإنجيل ، وأن هذا الانجيل كاف وحده دون الكنيسة ورجالها . أما غير المسيحيين فيلزمهم رائد آخر هو الحاكم المدنى الذى يسعى إلى تحقيق السلام والنظام . ويعود لوثر مرة أخرى فيقرر أن الإنجيل يحث المسيحى على الخضوع للحكومة المدنية . وأن من واجب المسيحى أن يطيع الأمير ويدافع عنه حتى لو كان الأمير مخطئا . وعلى

هذا التحريكون على الجميع تنفيذ أوامر الأمير سواء أكانوا مسيحيين أو غير مسيحيين بفعل الشعب بأسره واجب الطاعة ، ومن ثم فقد عارض مارتن لوثر الثورة التي قام بها الفلاحون خروجا عن واجب الطاعة الذي قرره .

ثانيا : ميلانشتون

كان فيليب ميلانشتون Melanchthon تلميذا مخلصا وحبيبا لأستاذه مارتن لوثر . ومع ذلك فقد أعطانا فكراً مغايراً لفكر استاذه فبينما كان لوثر ألمانيا خشنا وعدوانيا رهيبا كان ميلانشتون قريبا من روح الإنسان ودودا ومعتدلا ، وبينما هاجم لوثر في سياق هجومه على البابا والكنيسة الرومانية الكاثوليكية الفلسفات خصوصا فلسفة أرسطو الأخلاقية والسياسية فإننا نجد ميلانشتون يعلن إعجابه وثقته بأخلاق أرسطو وسياساته بل ويحاول أن يستخلص من أرسطو ما يعينه على تأليف نسق يتلاءم مع عقيدة المصلحين الدينيين.

ولكن على الرغم من أن ميلانشتون كان معتدلا ومدرسيا في منهجه وتفكيره وعلى الرغم من أنه قد أخذ على عاتقه أن يضفي على حركة الإصلاح الديني ثوبا

• لمزيد من الاطلاع على أفكار مارتن لوثر وآرائه السياسية نوصى بالرجوع إلى الدراسة الجادة التى وضعها ج. ل Mackinnon, في أربعة مجلدات ضخمة عن Luther ودراسة L. H. Waring عن The political theories of Martin Luther ودراسة W. M. Mc Govern عن From Luther to Hitler (New York 1940) ودراسة H. Boehmer عن The road to reformation: Martin Luther to the year 1521 (Philadelphia 1946) ودراسة Jacobs عن Martin Luther (Boston 1941) ودراسة Wace and Buchheim عن Luther's primary works ، ودراسة H. Bornkamm عن Luther's world of thought .

قدفيا إلا أن كتاباته كانت غير متناسقة يحوبها الاضطراب والغموض شأنه فى ذلك شأن أستاذه مارتن لوثر . ومثال ذلك تذبذبه واضطرابه فى معالجة مسألة السلطة الدنيوية وبدء سيطرتها على أمور السيادة والعقيدة ، ومسألة ضرورة خضوع الرعايا لحكامهم فهو كان يتخذ رأيا يرى فيه تفسيرا معينا إذا كان النقاش يدور حول أفراد كاثوليك ورعايا بروتستانت يختلف عن تفسيره إذا كان النقاش يدور حول أفراد بروتستانت ورعايا كاثوليك ، وبالطبع فإن تفسيره كان يغلب عليه - بطابع الحال - تأكيد الاتجاه البروتستانتى وتدعيمه ولما لا وهو فيلسوف الحركة والمنادى بها بعد لوثر .

وإذا غضضنا النظر عن هذه الملاحظة الأخيرة فإننا نجد ميلانكثون يحاول بناء نسق سياسى وأخلاقى عام وقد نجح فى هذا إلى حد كبير.

أتخذ ميلانكثون الإنجيل والعودة إليه كنقطة بداية فى إقامة نسقه ، وهذا يتمشى مع روح لوثر . ولكن منهجه ومذهبه أبقياه ملتصقا بالفلسفة المدرسية، كما أنه أستخدم بذكاء فكرة القانون الكنسى Canon Law ، كما أقام هذا النسق على تصور الحق الطبيعى natural right وما يرتبط بـه من قانون طبيعى natural Law ، ويرى ميلانكثون أن هذا القانون الأخير يتكون من الإدراك الذى يقذفه الله فى العقل الإنسانى والذى بفضله يعى الإنسان الوجود الإلهى ، ويدرك واجب طاعته من ناحية ، كما يعى نظام المجتمع المتحضر الذى تتأتى فيه السلطة الإلهية من ناحية أخرى.

والقانون الطبيعى عند ميلانكثون هو صنو الوصايا العشر Decalogue التى جاء بها موسى ؛ حيث تمثل الوصايا الأربع الأولى واجب الإنسان تجاه الله، وتمثل الوصايا الست الأخيرة واجب الإنسان تجاه أخيه الإنسان ، ويرى

ميلانشتون أن أى نظام إجتماعى يؤسس على الوصايا العشر يكون من ثم متوافقا مع القانون الطبيعى ، ولكن المبدى الإلهى ليس هو المنبع الوحيد الذى يشتق منه قانون الطبيعة ، فهناك الطبيعة الإنسانية التى تتوافق مع حياة الإنسان باعتبـــاره كائنا إجتماعيا . وبمعنى آخر إن فحصنا لمبادىء الطبيعة الإنسانية يكشف لنا عن قانون طبيعى وقانون إلهى فى نفس الوقت .

إن وظيفة الفلسفة - يقول ميلا نشتون - هى إستنباط وتفسير المبـــادىء الأساسية المسطرة فى كتاب الطبيعة ، وتحديد التنظيمات الخاصة بالوجود الفيزيقى التى تتلاءم مع هذه المبادىء . ومع ذلك فإن ميلانشتون يحذرنا من الاعتماد على تأملات الفلاسفة وحسب ، ويدعونا إلى العودة إلى الوصايا العشر الإلهية جنبا إلى جنب مع العقل السليم المتجه لفحص الطبيعة الإنسانية .

ويرى ميلا نشتون أن مبادىء القانون الطبيعى تؤكد الملكية الخاصة والحرية فحق الملكية يظهر بوضوح من الوصية القائلة « لا تسرق » ، ولـكن ميلانشتون أضطر تحت وطأة الظروف ، وتحت قوة وتأثير الأمراء البروتستانت أن يعلن أن من يسىء استغلال ملكياته يمكن نزعها منه بواسطة السلطة السياسية. أمـــا الحرية فقد عرفها ميلا نشتون بقوله « أنها حالة يتمكن بواسطتها الإنسان أن يملك ما يملكه ، ولا يضطر بها المواطن أن يفعل مايضاد القانون والصواب »(١) .

والحكومة المدنية عند ميلانشتون عبارة عن تنظيم يسوده قانون الطبيعة ، ويعضده الإنجيل ببيان حق طاعة الوصية القائلة « لا تقتـل » ، وأردفه بقول الله لسيدنا نوح « إن من يسفك دم الإنسان ، بالإنسان يسفك دمه » .

---

(1) Dunning : A history of political theories. vol ii p. 18.

ويرى ميلانكتون أن وظيفة الحكومة المسيحية هي معاقبة الخارجين بعقوبات بدنية، وذلك حتى يتحقق السلام والأمن في الدولة وتسود الأخلاق، ويعم الدين الحقيقي بين الناس.

وعلى الرغم من أن الحاكم الدنيوي يكون مضطلعاً بالحق الطبيعي، وبالوصايا الإلهية، وبالقوانين المدنية، فإنه يرى أن من واجب الحاكم التدخل على الهرطقة أو الزندقة Heresy ، ذلك لأنه لما كان واجب الحكومة الأول هو تأكيد عظمة الله، فإن وظيفتها الأولى يجب أن تكون متمثلة في تأكيد الصور الصالحة للعبادة وتحطيم الصور الفاسدة منها. وحينما يتعذر على الحكومة المدنية التصرف والتدخل على حركات الهرطقة والزندقة، فإن الحكومة الدينية حينئذ أن تحيل مثل هذه الأمور إلى رجال الدين المتفقهين فيه. والذين يؤلفون مجالس تنظر في الصور العقيدية. ويرى ميلانكتون أن هذه المجالس يجب أن تكون أرستقراطية التنظيم والتكوين وألا تكون مونارכية أو ديمقراطية. وهاهنا يعود ميلانكتون إلى الرأي الذي ساد في العصور الوسطى عن وجود سلطتين: سلطة دنيوية تختص بالأمور الخارجية والمدنية، وسلطة دينية تختص بعالم الروح والعقيدة.

أما عن أشكال الحكومات فإن ميلانكتون لم يعطها الكثير، وإنما اكتفى بالقول بأن الله سوف يؤيد أي شكل منها يعمل على تحقيق وتأكيد القوانين الطبيعية. ومع هذا فقد رفض ميلانكتون فكرة البابا العالمي أو الإمبراطور العالمي، وذلك لأن الإنجيل والتاريخ أورياه أن النظام الطبيعي للأشياء يتفق مع ممالك كثيرة تحكم بواسطة حكام عديدين.

• هناك دراسات عديدة تناولت الفكر الديني السياسي عند ميلانكتون وغيره من رجال حركة الإصلاح الديني نذكر منها دراسة Richard عن «Philip Melanchthon» والدراسة

ثالثا - زونجلى

لعل أهمية أولريخ زونجلى Ulrich Zwingli ذلك المصلح الدينى السويسرى الجنسية ترجع إلى منهجه الذى تبدت منه العقيدة الجديدة البروتستانية، وإلى الممارسات والتطبيقات العملية التى قدمها أكثر من كونه صاحب نظرية سياسية أو واضع مذهب متكامل (١) .

ومن الناحية اللاهوتية فإن الخلاف بين أتباع الزونجلية أو المصلحين وبين اللوثرية أو أصحاب الرجوع إلى الانجيل Evangelical كان كافيا فى عدم السماح باقامة وحدة كاملة بين الزونجليين واللوثريين تقف كصرح شامخ أمام الكنيسة الرومانية الكاثوليكية . ومع ذلك فإن أوجه الخلاف هذه لا يمكن أن تكون وحدها مذهبا سياسيا .

ويجب أن نقرر هنا تأثيرات تباين واختلافات التنظيمات السياسية بين الدول المونارکية فى شمال ألمانيا والتى سادتها اللوثرية وبين المقاطعـــات السويسرية الأرستقراطية وجنوب ألمانيا والتى سادتها الزونجلية ، فلعل إختلاف وتباين التنظيمات السياسية هنا عن هناك قد أدى إلى اختلاف مماثل فى وجهتى النظر اللوثرية والزونجيلية .

التى قام بها Dunning فى الفصل الأول من المجلد الثانى من مكتابه Ahistory of political theories والفصل العاشر من كتاب Maxey من political philosophies والفصل الثانى عشر من كتاب Cooki T. i من Ahistory of political philosophy (Newyork 1936) ، والفصل الثانى عشر من كتاب Coker, F. w من Reading in political philosophy (New york 1938)

(1) Dunning : Ahistory of political theories, vol II p. 23;

والحق أن عمل زونجلى فى تحويل العقيدة والعبادة فى زيورخ لم يكن لاهوتيا فقط وإنما كان سياسيا أيضا .

وقد كانت لثقافته وبلاغته ونشاطه التأثير العميق على الناحية السياسية فى المقاطعات السويسرية ، كما أثرت مهاجماته الرومان ، وبنيانه العقيدة الإصلاحية وممارستها فى صلب وهيكل التنظيم الحكومى (١) . وهذه النقطة الأخيرة قادت زونجلى للحديث عن علاقة السلطة الدينوية بالسلطة الدينية . وفى هذا الصدد ذهب زونجلى إلى أن هناك تمايز بين النظم الدينية وبين النظم الدنيوية ، وأن هناك اختلاف بين هاتين السلطتين ، ولكنه أضاف إلى رأى لوثر أن الكنيسة فى حد ذاتها تمثل مجتمعا غير مرئى من القديسين ، أما أمور العبادة وما يتبعها فإنها تكون من أحد وظائف الدولة المدنية . ولعل ما يعنيه زونجلى من هذا هو أن هناك التحام بين الكنيسة وبين الدولة ، فبينما الكنيسة تهتم بالأمور الروحية الباطنية ، فإن الدولة تهتم بأمور العبادة الظاهرة وتقوم بتنظيمها . إن كل مجتمع يحدد لنفسه شكل وطريقة حياته الروحية كما يحدد لذاته القواعد التى تضبط وجوده المادى .

إن توحيد العلاقة بين السلطتين الروحية والمادية لم يكن أمرا غير مقبول بالنسبة للمجتمع السويسرى ، كما أن المساواة بين الاتجاهات الاجتماعية والاقتصادية وبين العقيدة الدينية كانت أمرا مقررا بالنسبة لهذا المجتمع .

ولكن زونجلى لم يضف جديدا على ما قاله لوثر بالنسبة إلى علاقة الرعايا

(1) Jackson : Zwingli — ch x. cf — also the Introduction by j. M. Vincent. p. 38.

بالحكام ، كما لم يغير من مســالمة لوثر لموضوع الزندقة Heresy ؛ فلقد أشار زونجلى إلى أن واجب الطاعة السلبي من جانب الرعايا لحكام المختلفين فى العقيدة هو أمر مطلوب طالما أنه لايتعارض مع تعاليم الإنجيل . ولكن أهل زيوريخ رفضوا أن يجدوا فى الإنجيل ماوجده اللاتعميديون Anabaptists واضطهدوا هذه الطائفة وغيرها بالحــديد والنار . وقد قضى زونجلى حياته فى محاولة منع المقاطعات الكاثوليكية من فرض تفسيرها للانجيل على العقيدة الإصلاحية (١) .

لم يكتب المصلح السويسرى الحيــاة حتى يرى آراءه وقـد تفشت بين السويسريين ، كما لم تفقد الحــركة الإصلاحية وتشتد جذوتها وتبلغ جبروتها إلا تحت تأثير مصلح فرنسى يدعى جون كالفن عقل الحركة الإصلاحية ونبضها وقوتها النافذة •

رابعاً : كالفن

تميزت كتابات جون كالفن John calvin بالنسقية والمذهبية ؛ فلقد قدم كالفن لنا مذهبا نسقيا مترابطا تشمر فيه بفهم أعمق ، ومنطق أوثق ، وتأثير أشمل ، بحيث تمكن هذا المذهب من أن يقف على قدم وساق أمام مذهب

---

(1) Jackson : Zwingli. p. 302.

• من صور زونجلى فى حركة الإصلاح الدينى يحيل القارىء إلى كتاب Christoffell, R عن Zwingli وكذلك كتاب Jackson عنه ، والفصل الأول من كتاب Dunning عن Ahistory of political theories. vol II والفصل العاشر من كتاب Murray عن Political philosophies والفصل الثانى عشر من كتاب Cook عن Ahistory of political philosophy.

الكنيسة الرومانية الكاثوليكية الضيق .* وبينما كان لوثر لاهوتيا ، وميلانكثون فيلسوفا ، وزونجلى سياسيا ، كان كالفن هو الذى أعطى لحركة الإصلاح الدينى أساسها القانونى (١) .

---

* ظل كالفن مذهبه على منهجه جنيف بعد أن ترك فرنسا ، وانتشر مذهبه فى أوربا وأمريكا العالية ، وكثرت الدراسات حول نظرياته ، فلم يحظ مفكر إصلاحى بمثل ما حظى به كالفن من دراسة وتقييم وشرح وتأويل . ولعل أهم الدراسات التى تناولت نظريات كالفن وأفكارها هى : دراسة من Hunter, A. M: The teaching of calvin; Amodern interpretation (London 1950) ودراسة Torrance; T. F. من Calvin's doctrine of man (London 1949) ودراسة Dakin, A من Calvinism (philadelphia 1946) ودراسة Alfred; T. Davies من John calvin and the influence of protestantism on national life and chrarcter (london 1946) ودراسة Mackinnon من Calvin and the reformation (New york 1936) ودراسة Mcneill; j من The history and character of calvinism (New york 1954) ودراسة Warfield, B من Calvin and Augustine (philadelphia 1956) ودراسة Mosse; G.L من Calvinism; authoritorian or democratic (New york 1957) ودراسة Cremeans من The reception of calvinistic thought in England (Urban 1949) ودراسة Benjamin; B. W. من Calvin and calvinism (New york 1931) ودراسة William, P.A. من Calvin and the reformation (New york 1909) ودراسة Walker; W. من John calvin (New york 1906) ودراسة Hoogstra; j. من American Calvinism: Asurvey (Grand Rapids 1957) ودراسة Carew Hunt من Calvin (London 1933).

(1) Danning : Ahistory of political theories. voq if p. 26.

وكان كالفن متمرسا بالقانون ، وكان فرنسيا ، وبهاتين الصفتين يمكن تفسير نواحي الإعجاب والتقدير الذى لاقاه منهجه وتفكيره ، وما تركته كتاباته من آثار لاتمحى فى نفوس وعقول الكثيرين . وكتابه عن نظم الدين المسيحى institutes of the christian religion يعتبر مرشداً حيث الروح التى تبحث عن الحيـاة وفقا لكلمـة الرب ، بث فيه كالفن تاريخ النفس والقلب ، وتحقيق طمأنينة الإنسان وسعادته .

هاجم كالفن كما هاجم قادة حركة الإصلاح الدينى أولئك المتحمسين لاستنباط نظريات ثورية إجتماعية من الإنجيل ، وأعاد تفسيراً يرتكز على مبادىء مثالية تحدد النظام والسلطة . ولقد ذهب كالفن إلى أنه لايوجد أى اضطراب وتمايز بين الأناجيل وبين كتابات اللاهوتيين القدماء .

خصص كالفن الكتاب الرابع من مؤلفه سابق الذكر لحديث عن النظرية السياسية ، فرفض رفضا قاطعا ما أعلنه زونجلى من إتحاد الدولة والكنيسة فى نظام واحد ، وذلك لأن المهمة الروحية الكنيسة تتطلب نسقاً من التنظيم الذى يتلاءم مع مهمتها ، وأن هذا التنظيم يجب أن يتمايز ويختلف عن التنظيم الذى يتلاءم مع المهام الدنيوية الأرضية .

عاد كالفن إلى فكرة الفصل بين السلطة الروحية وبين السلطة الدنيوية ، ورأى أن السلطة الدنيوية ليست أقل أهمية من السلطة الروحية ، وأنها لازمة للانسان لزوم الطعام والكساء ، كما ذهب إلى أن مهام الحكومة المدنية تتركز فى رعاية البقاء الفيزيقى للانسان ، وحفظ النظام ، وحمـــاية الممتلكات ، وتحقيق الحريات ، وإشاعة الروح الإنسانية بين المواطنين .

أما عن أشكال الحكومات فإن كالفن يرى أنه لافارق كبير بين الشكل

المونارکی والشکل الارستقراطی والشکل الديموقراطی مع أنه کان يميل إلى الشکل الأرستقراطی . کما ذهب إلى أن کل نظام سياسی إنما يختلف عن النظام أو النظم الأخـــرى طبقا للظروف الإجتماعية والإقتصادية للمجتمعات وطبقا لإختلافات الزمان ، ولکن کل نظام من هـذه النظم يکون سليما طالمـا أنه يحقق العدالة ، أی أن معيار تفضيل نظام عن آخر هو مدى تحقيق هذا أو ذاك لفضيلة العـدالة .

أما عن واجب الحکام الدنيويين فإنه يترکز فی رعاية وحماية الدين ، والتأکيد على أعمـال التقوى والورع ، وتحقيق أمن وسلامة الدولة . ويرى کالفن أن على المسيحيين تأييد وتعضيد الحکـومة الدنيوية ، کما يرى أنه لامعنى مطلقا للقـول بأن قانون موسى (الوصايا العشر) هو القانون الوحيد الصالح لأن يتبعه جميع الحکام کما ذهب إلى ذلك ميلانشتون، ذلك لأن قانون موسى بطقوسه وبملامحه السياسيةلايتوافق إلا مع اليهود فقط ، ولايمکن تطبيقه على الحيـاة المسيحية الحـديثة .

کرر کالفن ماسبق أن قرره المصلحون الدينيـون من أن على الرعايا واجب إطاعة حکامهم ولکنه حدد هذه الطاعة فی حدود إطاعة الحاکم للأمر الإلهی ، بمعنى أن للرعايا حق عدم طاعة الحاکم الذی يخرج عن الأوامر الإلهية ، وهذه نقطة تحول خطيرة جاء بها کالفن فی الحقل السياسی لحرکة الإصلاح الدينی .

خامساً : تعقيب

خالف مفكروا حركة الإصلاح الديني في تفكيرهم السياسي إتجاه مكيافيلي السياسي مخالفة تامة ، فنحن لا نجـــد في منهجهم ولا في آرائهم ولا في نظرياتهم ولا في أفكارهم تلك الروح اللاأخلاقية واللادينية التي ظهرت بوضوح وجلاء عند مكيافيلي والتي سادت سطور كتابه الرئيسي « الأمير » .

وعلى الرغم من أن مفكري حـــركة الإصلاح الديني قد تأثروا بمجريات وأفكار وآراء عصر النهضة إلا أن نظرياتهم السياسية والأخلاقية اتسمت بالطابع المدرسي وبطابع العصور الوسطى ، فلقد تأثر ميلانكثون بالفلسفات المدرسية، كما كانت فكرة العلاقة بين السلطتين الدنيوية والروحية تفسر على نفس النحو الذي جاء عند مفكري العصور الوسطى .

إلا أن تأثير حـركة الإصلاح الديني كان رغم ذلك عميقاً ، فلم يعد التفكير يتجه إلى كنيسة عالمية يرأسها البـــابا في روما ، أو امبراطورية عالمية يرأسها الامبراطور . وإنما ساد الإتجاه نحو تأكيد القوميات وتحبيـــذ قيام الدول القومية national states .

أضفى المصلحون الدينيون على الحكومة المدنية طابعاً إلهياً وقد نادى بهذا أوائل رجال الكنيسة وغيرهم مع مرور عصور التاريخ ، ولكن الخلاف بين ما نادى به المصلحون وبين ما نادى به غيرهم هو أن غير المصلحين من رجال الكنيسة الكاثوليكية الرومانية قد أعطوا السلطة الدينية التفوق الأعظم على السلطة الدنيوية الأمر الذي قلبه المصلحون رأساً على عقب .

علم المصلحون أن عظمة وتفوق الحكام إنما ترجع إلى أن سلطتهم مستمدة من

الله ، كما أن نطاق حكمهم أوسع بحيث يشمل المسيحى وغير المسيحى . والنتيجة التى يمكن إستنتاجها من هذا هو أنهم غفلوا عن شكل الحكم الصالح وعن سمات الحاكم الشخصية ، فلم يبحث المصلحون عن السمات التى يجب أن يتصف بها الحاكم ، كما أنهم تباينوا فى تحديد الشكل الصالح من أشكال الحكومات ، فلقد أيد اللوثريون الحكم الموناركى بينما أيد الكالفنيون الشكل الأرستقراطى بإعتبار أن العناية الإلهية إنما تنصب على صفوة المجتمع وحدهم . ومع ذلك فلقد اتفقوا على ضرورة خضوع الرعايا للحكام خضوعاً سلبياً أعمى عند اللوثريين وخضوعاً مشروطاً باتباع الحاكم للأوامر الإلهية عند الكالفنيين .

اتفق لوثر وكالفن وزونجلى وملانكثون على ضرورة قيام الحكومة المدنية بالقضاء على الزنادقة وهذا أمر قررته أيضاً الكنيسة الرومانية الكاثوليكية مع فارق واحد هو أن هذا الواجب منوط بالكنيسة أولا وليس بالحكومة المدنية . والحق أن هذا قد أدى إلى دكتاتورية دينية تبطش بكل ما هو غير مسيحى ، ولقد أصبح هذا الإتجاه الدكتاتورى فى أيدى الحكومة المدنية بعد أن سلبت هذه الحكومة حق القضاء الدينى من الكنيسة وأخذت على عاتقها التشريع والتدخل فى أمور الدين . ولقد أدى هذا فى آخر الأمر إلى زيادة نفوذ وتفوق الحكومة المدنية الأمـــر الذى أدى بطبيعة الحال إلى قيام حركات تناهض الطغيان والدكتاتورية المدنية .

د — معارضة الطلاب

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Hubert Languet (١٥١٩ - ١٥٨١) أو فيليب دوبليسيس - مورنى philippe Duplissis-Mornay (١٥٤٩ - ١٦٢٣) وهو تلميذ لانجيه تحت اسم مستعار هو اسم ستيفن جونيوس بروتوس S. J. Brutus أما اسم هـذا الكتاب فهو « الدفاع عن الحرية ضد الطغاة » Vindiciae contra tyrannos والذى وضع باللاتينية عام ١٥٧٩ وترجم إلى الفرنسية عام ١٥٨١ * والجدير بالذكر أن هذا الكتاب قد وضع سواء بلغته الأصلية أو بلغته المترجم إليها فى سويسرا قلعة الأحرار والحرية فى أوربا فى ذلك الوقت .

ويعالج هذا الكتاب Vindiciae أربعة موضوعات رئيسية وضعها مؤلفها على هيئة أربعة أسئلة : السؤال الأول هو : هل ترتبط الرعية بطاعة أميرها حتى ولو عمل بخلاف قانون الرب ؟ ويجيب المؤلف هنا بالرفض ويرى أنه من حق الرعية عدم طاعة أميرها أو حاكمها إذا خـرج عن قانون الرب كما هـو مرسوم فى الإنجيل (١)

---

* اختلف الثقاة حول نسبة هذا الكتاب إلى مؤلف واحد بعينه : فبينما يرى باركر Barker فى مقالة من The Autherahip of the Vindiciae Contar tyrannos فى مجلة Cambridge Historical journal (no. 2 1930) أن هوبرت لانجيه هو مؤلف هذا الكتاب ، ويذهب G. T. Yaselsteyn فى مقالته من L'anteur de L'euvrage Vindiciae contra tyrannos والمنشور بمجلة Rev e philosophie Clxvii (May-june 1931) إلى أن هذا الكتاب من عمل هوبرت لانجيت وفيليب دوبلسيس - مورنى معا .

1 — Dunning : Ahistory of political theories Vol ii p. 48.

أما السؤال الثانى فلا يتعلق بحق عدم الطاعة بقدر ما يتعلق بحق المقاومة . ويصيغه المؤلف على النحو التالى : هل من حق الرعية أن تقاوم أميرها إذا أخل بقانون الرب وخرب الكنيسة ، وهل تستند مقاومتهم تلك إلى سند قانونى ، وبأى طريقة يقاومون الأمير وإلى أى مدى؟ والواقع أن الإجابة على هذا السؤال إنما تعود بنا مباشرة إلى نظرية التعاقد التى تقسم بين الله وبين الملك وبين الشعب . وهذا التعاقد يكشف لنا فى واقع الأمر عن نوعين من التعاقد[1] ؛ التعاقد الأول يقوم بين الله من جانب وبين الملك والشعب معا من جانب آخر باعتبار أن الملك والشعب من مخلوقات الله . أما التعاقد الثانى فيقوم بين الملك من جانب وبين الشعب من جانب آخر على أساس أن يطيع الشعب الملك طالما كان حكمه عادلا وملتزما بالقانون وجدير بالذكر أن هذين العقدين قد اشتقهما المؤلف من العهد القديم old Testament .

وتقوم أهمية العقد الأول من هذين العقدين على الحقيقة القائلة بأن مسئولية الملك لايمكن أن تتحقق إذا أخل بما تعهد به أمام الله وأمام الشعب من صيانة للتعهدات وحماية الدين وتأكيد الطقوس والأخلاق . وعقاب الملك حينئذ يكون عقابا إلهيا ينتج عنه فى النهاية اختيار الله لحاكم آخر . أما فيما يتعلق بالعقد الثانى فإنه إذا أخل الملك بالتزاماته وتعهداته التى قطعها على نفسه أمام الشعب والتى اشترطها عليه الشعب ، فإن من حق الشعب أن يعلن الثورة عليه ، وأن يطيح به . وبديهى أن التزامات الملك أمام الشعب يمكن بلورتها فى ضرورة تلمسه العدالة وتمسكه بالقانون الإلهى.

---

1 — Ebenstein : Great political thinkers. p 302

أما السؤال الثالث الذي وضعه مؤلف ال Vindiciae فهو يتعلق بحق المقاومة في مجال آخر غير المجال الديني ، ويصيغه المؤلف على النحو التالي : هل من حق الرعية أن تقاوم أميرها أو حاكمها الذي يعبث بالدولة ويقودها إلى الخراب والتدمير ، وهل تستند مقاومتهم تلك إلى القانون ؟ إن الإجابة على هذا السؤال تظهر براعة صاحبها وقدرته على البرهنة المنطقية المتطلعة على فكرة سيادة الشعب وتفوقه بفضل مايتمتع به من لمسات إلهية ، وبفضل ما يختلج بداخله من قوة دنيوية تجعله مصدر كل السلطات ؛ فالشعب ليس عبدا خادما الملك ، كما أن الملك ليس سيدا آمرا الشعب تنبع من داخله كل السلطات ؛ إن الملك أو الحاكم ليس إلا أداة تحقق عدالة ونفع ومصلحة الشعب بأسره ، وهو لم يأت هكذا بدون أمر الشعب ، كما أنه لم يولد وفوق رأسه تاج الحكم ، إن الله قد اختاره وتعاقد الشعب معه ، يقول مؤلف ال Vindiciae « لا يولد أحد ملكا ، ولا يمكن أن يوجد هذا بدون شعب ، وعلى العكس من ذلك يمكن أن يوجد شعب في ذاته بدون ملك ، كما أن الشعب يكون سابقا سبقا زمانيا على أعماله » ويقول في نص آخر « تصنع الشعوب الملوك ، وهؤلاء يستمدون سلطانهم من الشعب ، وعلى الرغم من أن الله يختار الملوك إلا أن موافقة الشعوب وتطلعاتهم ضرورية » ويقول في نص ثالث « إنه لمن الواضح أن الإنسان الذي يولد حرا بالطبع ... ويكون مهيئا الأمر أكثر من الطاعة ، لايمكن أن يختار الخضوع لآخر واتباع القانون إلا إذا عاد عليه ذلك بخير أعظم » .

ومعنى هذه النصوص أن وجود الملك يكون مرتبطا بوجود الشعب وموافقته ، وأن الشعب هو صاحب السيادة الحقيقية والأصلية ، وأن الناس يولدون أحرارا بحريتهم ملكيتهم ، وأن اتفاقاتهم على التنازل عن جزء من حرياتهم لايتم إلا لقاء تحقيق خير أعظم ومصلحة أرقى .

تفى صاحب الـ Vindiciae بما أسماه سينيكا بالعصر الذهبي للمجتمعات ؛ ذلك العصر الذى لم تظهر فيه الحاجة إلى قيام الحكومات لانعدام الممتلكات ورأى أن الحكومات قد قامت حينما بدأ النزاع والشقاق بين الناس حول الممتلكات ، وسوف نرى مثل هذا الرأى عند جون لوك وروسو وماركس فيما بعد .

والواقع أن المبدأ الحقيقى الذى يفسر كل العلاقة القائمة بين الملك وبين الشعب إنما نجده متمثلا فى العقد الثانى ، فى هذا العقد يسأل الشعب الملك : هل يمكن أن تقيم حكمك على العدالة ، وهل يمكن أن تتمسك بالقانون ؟ ويجيب الملك : نعم سوف أفعل هذا ، وحينئذ يعلن الشعب أنه سوف يطيع الملك طالما ظل ملتزما بما وعد به . ومعنى هذا أن موافقة الملك تكون مطلقة غير مقيدة ، بينما تكون موافقة الشعب مشروطة بأن يلتزم الملك بالعدل والقانون ومن ثم فمجرد إخلال الملك بما تعهد به يكون للشعب حق الثورة عليه وخلعه وإحلال غيره محله عن طريق التعاقد .

ميز صاحب الـ Vindiciae بين نوعين من الطغاة : الأول يمثله أولئك الذين يستولون على الحكم بالبطش والقوة وإراقة الدماء ، والثانى يمثله أولئك الذين تعاقدوا مع الشعب وتعهدوا على الحكم العادل واتباع القانون ثم خرقوا ما تعهدوا به وتحولوا إلى طغاة.

وللشعب حق مقاومة النوعين معا ، النوع الأول يقاومه كل فرد أيا كان مستعينا بالقانون الإلهى أو بقانون الشعوب ، أو بالقانون المدنى ، أما النوع الثانى فإن حق المقاومة يكون منوطا بالشعب كله الذى تعاقد واتفق معه قبل أن يصبح الملك طاغية .

أما السؤال الرابع والأخير الذى وضعه مؤلف الـ Vindiciae فهو يتعلق

مساعدة الدول المجاورة التي تتعرض لطغيان ديني أو مدني . ويرى المؤلف هنا أن من حق الحاكم بل ومن واجبه أن يتدخل لنجدة جيرانه ومساعدتهم على الخلاص من طغيان وبطش حكامهم .

تعرضت الـ Vindiciae إلى فكرة سيادة الشعب، وأنه صاحب الكلمة العليا وإلى حق الثورة عند الطغاة ، وإلى فكرة التعاقد ، وإلى تأكيد الحرية .وسوف يكون لتلك الأفكار آثارها السابقة على فلاسفة العقد الاجتماعي (هوبز ـ لوك ـ روسو) وعلى غيرهم من فلاسفة ومفكري السياسة المحدثين والمعاصرين * .

هـ ـ فلسفة السياسة عند بودان

ترجع مكانة بودان* كمفكر سياسي إلى مؤلفيه الرئيسيين ، منهج في الفهم

---

* كانت الـ Vindiciae ولا زالت مثار نقاش طويل ، ولكاثرت حولها الأبحاث ، فنذكر منها تلك الترجمة الدقيقة التي قدمها Harold, j. Laski والتي أضاف إليها مقدمة تاريخية تحليلية تحت عنوان Defence of Liberty against Tyrants (London 1924) ودراسة Chevreul, Henry عن Hubert Languet (Paris 1856) حيث عرج مؤلفها على دراسة حياة هيوبرت لانجيت وأصدقائه ثم ناقش مؤلف الـ Vindiciae ودراسة Weill, Georges عن Les theories sur le pouvoir royal en France pendant les querres de religion (paris 1891) حيث أكد المؤلف هنا على الطابع الارستقراطي المتحرر وليس الدكتاتوري الفاسد لكتاب Vindiciae ومقالة Armstrong, E في English historical refiew IV (January 1891) عن The political theory of Huguenots حيث أكد المؤلف التأثير الواسع الذي للكتاب Vindiciae في انجلترا وفرنسا .

* جان بودان Jean Bodin قانوني وسياسي فرنسي عاش ما بين عامي ١٥٣٠ و١٥٩٦ .

الميسر للتاريخ» – الذى وضعه عام ١٥٦٦ ، و «ستة كتب عن الدولة» الذى وضعه عام ١٥٧٦ . الكتاب الأول يركز فيه بودان على تفسير وبيان مغزى التاريخ ، والكتاب الثانى يركز على بيان طبيعة الدولة . وبودان حين يهتم بدراسة التاريخ ، إنما ينصب اهتمامه بالدرجة الأولى على التفسير أو التحليل العقلى للتاريخ، لا على الحوادث وتعاقبها التاريخى .

والإنسان عند بودان يصنع حوادثه ، ومن ثم فهو يصنع تاريخه على الرغم من تأثير بعض العوامل كالمناخ والأمطار والرياح والطبوغرافيا ... الخ على مجريات الحوادث التاريخية . ومن ثم استنتج بودان أن البيئة الطبيعية يكون لها تأثير على الإنسان وتاريخه وبالتالى على إتجاهه السياسى جزء هذا التاريخ . وعلى هذا يكون بودان أول من قدم فلسفة التاريخ بالمعنى الحديث ، فلقد أقصى من التاريخ تلك الضرورة اللامعقولة التى نادى الكثيرون بأنها العامل الحاسم فى مجريات الأمور التاريخية ، كما أبعد عن دراساته ذلك القدر الأعمى الذى يوجه مصير الإنسان كما ظن غيره من المفكرين . واكتفى بدراسة التاريخ الإنسانى باعتباره علما إنسانيا بحتا ، يمكن تناوله تناولا عقليا صرفا ، يبين علله وأسبابه الحقيقية ، ويوضح مساره المعقول الغير مرتبط بالقدر الأهوج أو بالضرورة التحكمية العمياء . التاريخ عند بودان ليس تسلسلا أعمى من حوادث متتالية لارابط بينها ولا ضابط ، ولكنه إنعكاس عقلى لحضارات وثقافات ونظم إنسانية نمت وترعرعت ثم إضمحلت وماتت لعوامل إنسانية ، ولدواعى تخضع لضرورات عقلية محكمة .

(1) Maxey : political philosophies p. 194.

كما أن مؤلف بودان « ستة كتب عن الدولة » يعد كذلك أول مؤلف عن علم السياسة ، بالمعنى الحديث أيضاً(١) . فلقـــد كانت اهتمامات بودان السياسية منصبة على التفسير العلمى الظواهر السياسية ، وعلى محاولة إقامة نسق سياسى قائم على المعرفة العلمية وعلى مبادئها ، غير ناظر إلى قوى غيبية أو لاهوتية . ولقـد حاول بودان وضع مذهب فلسفى من أفكار سياسية . وترجع أهمية الكتاب إلى أنه أخرج فكرة السلطة ذات السيادة من معقل اللاهوت والكتاب عبارة عن دفاع عن السياسة وعن الحكم المونارکی ضد الأحــــزاب ، ويشكل الإنتاج الفكرى الرئيسى لعــــدد من المفكرين المعتدلين الذين عرفوا بإسم السياسيين ، والذين رأوا فى السلطة الملكية أساس الوحدة والنظام ، ولذلك بذلوا كل جهد لجعل الملك مركزاً للوحدة الوطنية يعلو بذلك فـــوق جميع المذاهب الدينية والأحزاب السياسية . وأهم ما يميز مذهب هذه الطائفة هو فكرة التسامح الدينية، فهم على استعداد دائم للسماح بوجود أديان أخرى داخل دولة واحدة ، إذ كان هدفهم هو الحفاظ على تماسك القومية الفرنسية حتى ولو ضاعت وحدة الدين . فكأن كتاب «ستة كتب عن الدولة » يهدف إلى إقرار مبادىء النظام والوحدة التى يجب أن تقوم عليها دولة ذات سيادة .

لقد اعتقد بودان أنه يتبع فى التاريخ منهجاً جديداً يربط بين الفلسفة والتاريخ؛ وهو كان يعتقد أن الفلسفة سوف تمـــوت من الجمود إذا لم يبعث فيها التاريخ الحياة ، وأن التاريخ سوف ينهار إذا اقتصرنا على دراسته وكأنه مجموعه من الحوادث الإنسانية الفرادى المتتالية التى لا يضبطها العقل ، ولا تخضع بالتالى التفسير أو التعليل ومن ثم لا يكون له مغزى أو معنى . إلا أن الحقيقة تقتضينا أن نقرر أنه لم يكن لديه مذهب واضح يستعين به فى ترتيب مادته التاريخيـة ، فمؤلفاته تفتقر إلى التنظيم وتنطوى على غــــير قليل من التكرار وعدم الترابط،

هذا فضلا عن الأمثلة التاريخية والتعليقات والشروح التى تغرق القارىء فى التفاصيل .

ولعل نظريته عن السيادة هى أول ما ساهم به بودان فى الفكر السياسى . وعلى الرغم من أن هذه النظرية كانت موجودة فى القانون الرومانى ، إلا أن بودان كان أول من حدد هـــذه النظرية بدقة كاملة ، وكان أول من صاغها فى فلسفة سياسية .

والدولة عند بودان « تجمع من العائلات ومن ممتلكاتها المشتركة ، وتحكم بواسطة القوى العظمى وبالعقل » . وأهم مايتضمنه ذلك التعريف هو تأكيد مبدأ السيادة ، وهو أهم جزء فى فلسفته السياسية ، إذ أنه يرى فى وجود السلطة ذات السيادة العلامة التى تميز الدولة عن جميع التجمعات الأخرى التى تشكلها العائلات وليس الأفراد ، لأن بودان يرى أن الفرد لا يشكل أى أهمية فى البناء السياسى وأن الفرد يكون له تأثير متى انصهر أو اندمج بجماعة إجتماعية ، ولذلك رأى بودان أن الدولة ليست تجمعا من الأفراد ، ولكنها تتكون من جماعات اجتماعية متآلفة . والعائلة هى الخلية الأولى فى المجتمع ، وهى قد تؤلف جماعات تجارية أو كنسية أو أى جماعة أخرى ، ويتم تفاعل هذه التجمعات والأشكال الأخيرة عن طريق الصداقة أو القرابة أو العادة أو الاتفاق أو عن طريق روابط أخرى . أما الدولة فترابط عن طريق القوة (١) .

وعلى الرغم من أن الانثروبولوجيا الحديثة لم تؤيد هذا الاتجاه الذى ذهب إليه بودان ، والذى يمكن تلخيصه فى أن القوة المسلحة هى العامل الفعال فى السلطة

---

(1) Ibid : p. 165.

السياسية ، إلا أن الأبحاث المتزايدة استطاعت أن تجد الكثير من الحالات كانت القوة المسلحة بها العامل الرئيسي للسلطة [١] .

والسيادة عند بودان هي «القوة العظمى المفروضة على المواطنين والأشياء»[٢]. وهذه القوة ليست عظمى وحسب ، وإنما هي دائمة أيضا ، لأنها إذا كانت محددة زمانا ومجالا فإنها لا تكون عظمى.

وبودان حين يشير إلى القوة العظمى يقصى من دائرة بحثه العناصر اللاهوتية، ويقرن هذه القوة مباشرة بالقانون المتحضر وحده ، وبممارسة القوة على الخارجين عليه ، وذلك لأن الأمراء والعامة متساوون في إطاعة القانون الإلهي والقانون الطبيعي ، وأن من يحاول الخروج عن هذين القانونين لا يمكن أن يتهرب من القوة الإلهية . وأما محاولة التحرر من السيادة ،ومن قوتها الضاغطة ، فإنما ينطبق على القانون الإنساني المتحضر .

ولقد أصبح من الواضح أن بودان يدرك السيادة على أنها الإرادة الأعلى التي يمكن أن توجد في المجتمع، وأن الوظيفة الأولى والرئيسية للسيادة هي تطبيق القوانين على المواطنين والأفراد لا على الحاكمين ، لأن الحكام منبع القانون . ولما كان نظام الحكم الأمثل يتمثل في الموناركية ، أي حكومة الفرد الواحد فلقد قامت عدة تساؤلات تدور حول تقيد الملك بالقانون أو عدم تقيده . ولقد أوضح بودان أن الملك لا يمكن أن يكون مقيداً بقوانين وضعها هو ، فسيادة الملك غير خاضعة لقانونه ، ولكن القانون الإلهي والقانون الطبيعي يحكمان كل السيادات بما فيها

---

(1) Ibid : p. 196.

(2) Ibid p. 166.

الملوك ، فالملك إذن يشرع القانون الأرضى ولايخضع له ، ولكنه لا يشرع القانون الإلهى ولا القانون الطبيعى . ومن ثم يخضع لها . إن القانون الدنيوى يقول بودان ، يعتمد على إرادة ذلك الحائز على القوة العظمى فى الدولة (أى الملك) وعلى ذلك الذى يستطيع أن يربط رعاياه بالقانون ، دون أن يرتبط هو بذلك القانون ، (١) .

السيادة إذن هى سلطة عليا على المواطنين وعلى الرعايا لايحد منها القانون ، غير أن بودان لم يشك مطلقا فى أن الحاكم مقيد بقانون الرب وبقانون الطبيعة ، وبرغم تعريفه القانون بأنه عمل ناشىء عن إرادة الحاكم ، لم يفترض أبدا أن فى إمكان الحاكم أن يخلق الحق بمجرد نزوة أو رغبة أو هوى ، ذلك أن الحاكم يخضع لقانون الطبيعة الذى يقف فوق البشر ، ويضع الحق مستويات معينة لايمكن أن تتغير ، ومراعاة هذا القانون هى التى تميز الدولة الحقيقية عن مجرد العنف ، فكأن الملك الصالح فى رأيه هو الذى يطيع قوانين الطبيعة ، أى يحكم رعاياه طبقا العدالة الطبيعية ، كما يطيع رعاياه القانون الدنيوى الذى وضعه هو .

وفلسفة بودان السياسية ترتكز أساسا على نظريته تلك فى السيادة ، فلقد عرف العالم بودان من ثنايا هذه النظرية ، ولكنه يضيف إلى تلك النظرية آراء أخرى ، وذلك لكى يقيم نسقاً سياسياً متكاملا ، فلقد كان واحداً من القلائل الذين أشاروا إلى ضرورة التمييز بين الدولة وبين حكومة الدولة ، ولذا فلقد انتقد أرسطو بأنه لم يميز بوضوح كاف بين الدولة وبين الحكومة .

ولقد أوضح بودان أنه ليس من الضرورى أن يتفق شكل الحكومة مع شكل

(I) Cooker : Reading in political philosophy (1938) p. 377.

الدولة . فشكل الدولة يتحـــدد طبقا لعناصر السيادة الموجودة فيها ، ومـن ثم يتشكل على ثلاثة أنواع هى المونارکية والارستقراطيـة والديمقراطية . وكل شكل من هـــذه الأشكال الثلاثة قد تكون له حكومة من شكل مختلف ، فالدولة الديموقراطية مثلا قد يكون لها حكومة مونارکية ، وهـذا يتضح فى انجلترا ، فهى دولة ديموقراطية ولكن لها حكومة مونارکية تتمثل فى الملك أو الملكة . كما أن الحكومة الجمهورية قد تكون السيادة فيها فى يد شخص واحد هو رئيس الدولة [١] . ولقد فضل بودان النظام المونارکى للحكومة ، بينما لم يحـــدد أى تفضيل لأى شكل بالنسبة للدولة [٢] .

ومعنى هذا أن بودان قـــد سلم بثلاثة أشكال فقـط من أشكال الدولة هى المونارکية والأرستقراطية والديموقراطية . ولقد أقام هذا التصنيف على أساس عددى ، فحينما تكون السيادة فى يد فرد واحد تكون الدولة مـونارکية ، وحينما تكون السيادة فى يد أفـراد قلائل فإن الدولة تكـون أرستقراطية ، أما حينما تكون السيادة فى يد الأغلبيـــة أو فى يد كل المواطنـــين فإن الدولة تكـون ديموقراطية [٣] .

ليس ثمة دولة مختلطة النظم أذن ، وليس ثمة ما يدعـو إلى قانون مختلـط كذلك الذى نادى به بوليبيوس وشيشرون.

ويرى بودان أن الدولة كالفـرد ، تولد ، وتنمو ، وتزدهـر ثم تضمحـل وتتدهور وتموت ، وأن الثورة والتغير فى المجتمع لا يمكن أن يقوما إلا إذا تغير

---

(1) Maxey : Political philosophies. p. 166.

(2) Ibid : p. 170.

(3) Dunning : political theories. Book

شكل الحكومة ، وتغيرت بالتالى السيادة فى المجتمع (١) . ومعنى هـــذا أنه إذا حدث تغير كلى فى القوانين ، وفى الدين ، وفى التجمعات الأخرى ، وتركيباتها ، فإن هذا لا يكون ثورة ولكن حينما تتغير القوة العظمى من موناركية إلى ارستقراطية مثلا فإن هذا يعد ثورة حقيقية على الرغم من بقاء القـوانين والدين وسائر المنظمات الأخرى كما هى (٢) .

ولقد كانت نظرة بودان إلى الثورة علمية ، إذ قرر أن ثمة عوامل طبوغرافية جغرافية تساهم فى إحداث الثورات . وهنا يقرر Maxey أن بودان كان حـديثا بصورة أكبر من كثير من المفكرين المحدثين (٣) .

ولقد أعطى بودان فلسفته السياسية بعدا حديثا عندما تناول مفهوم المواطنة Citizenship . والمواطن عند بودان ليس إلا رعية من رعايا الدولة ، ليس له حق المشاركة فى الحكومة ، وليست له أدنى قوة ، كما أنه لا يقف على قدم المساواة مع الأعضاء الذين يمارسون السيادة فى المجتمع ، وليس على المواطن عنـــد بودان إلا واجب الطاعة وحسب . يقول دانينج « ليس المواطـن هـو العنصر الأول فى البناء السياسى ، إذ العنصر الأول يتمثل فى العائلة ، والمـواطن ليس إلا راعى العائلة فى علاقاتها المتنوعة وحسب (٤) . أما تعريف بودان للمواطن فهو ما يلى : « المواطن هو الإنسان الحر الذى يخضع للسيادة وقوتها ، تلك التى تنبع من شخص آخر غيره » (٥) وليس المقصود بلفظ حر هنا حرية الإنتخاب،

---

(1) Maxey : political philosophies. p. 170

(2) Dunning : political theories. Book. II. p. 110.

(3) Maxey : political philosophies, p. 176.

(4) Dunning : political Theories, Book. II. p. 93.

(5) Ibid : p. [illegible]

أو حرية الآراء ، أو الحرية بالمعنى السياسي الواسع أو الضيق ، أن الحرية هنا لا تعنى أكثر من عدم كونه عبداً من العبيد وحسب . ومعنى هذا فى عرف بودان أن العبد ليس مواطنا .

لقد أثر بودان بفلسفته السياسية تلك فى مفكرى القرن السابع عشر ، ذلك أن التاريخ السياسى لهذا القرن كان يدور حول مشكلة السيادة التى كان بودان أول من حددها بكل دقة ووضوح . (١) بل إن أفكاره عن السيادة أثرت فى مفكرى القرون ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ حيث قامت الدولة القومية ذات السيادة ، ولم تستطع الحرب العالمية الأولى ولا الثانية أن تقضى على سيادة الدول القومية (٢) .

يقول باركر « اتفق بودان مع مكيافيللى فى نمط التفكير المتجه أساسا إلى الدائرة الدنيوية ، على الرغم من أن مكيافيللى قد نادى بالسيادة الإجرائية بينما نادى بودان بالسيادة القانونية » (٣) ويقول داننج « لقد سار مكيافيللى ببعض الخطوات فى اتجاه البناء العلمى للسياسة ، أما بودان فقد أكمل الحركة التى بدأها زميله الإيطالى » (٤) .

أكد بودان فى فلسفته السياسية على فكرة السيادة فى ضوء السلطة ،وأضفى طابعا علميا عصريا على نظرية القانون وأمدنا بنظرية عن المواطنة تتفق مع نظريته فى السيادة ، ونظريته فى القانون ، كما رسم لنا صورة واضحة عن الثورة ومسارها الذى يتفق مع مسار الدولة من نمو وازدهار إلى اضمحلال

---

(1) Murrey : The history of Political science from plato to the present. p. 186.

(2) Maey : Political philosophies. p. 173.

(3) Parker, E. : Principles of social and political theory. p. 15

(4) Dunning : political theories, vol ii – pp. 120–121.

وموت ثم نمو وازدهار وهكذا ، وبين أن الثورة لاتتم إلا إذا تغيرت عناصر السيادة المسيطرة على الدولة من مونارکية مثلا إلى ديموقراطية ، أو من أرستقراطية إلى ديموقراطية وهكذا . وعلى هذا النحو تترابط نظريته عن الثورة بنظريته عن السيادة ، وعن القانون ، وعن المواطن فى نسق سياسى متكامل البنيان ولهذا نجد داننج يقرر أن فيلسوفا مثل بودان « لا يمكن إلا أن يحتل مكانا بارزا فى فلسفة وتاريخ السياسة ، لما جاء به من نظرية متكاملة »[1] فلم يركز على جانب دون آخر وإنما قدم لنا نسقا سياسيا متكاملا * .

---

(1) Ibid : p. 120.

* هناك دراسات عديدة تناولت فكر بودان السياسي نذكر منها ، دراسة
Baudrillart; H من Bodin et son temps (paris 1853) حيث أشار المؤلف
فى الجزء الأول إلى الأفكار السياسية والاقتصادية التى سادت القرن السادس عشر ، ثم عرض
فى الجزء الثانى إلى حياة بودان وأعماله ، ثم قدم تحليلا وافيا لكتاب بودان Six books
on the state . كما نذكر دراسة Chauviré, Roger من : Jean Bodin
auteur de la " Republique " (pais 1914) ودراسة Moreau-Reibel, j
من Jean Bodin et le droit public comparé (paris 1933) ودراسة
Reynolds, B. من Proponents of limited Monarchyin16 Century France
(New york 1931) حيث خصصه صاحبه لعرض أفكار Francis Hotman و
Jean Bodin والدراسة الممتازة التى حلل فيها صاحبها Sheppard, Max Adams
تصور السيادة ودور القانون عند بودان وعنوان هذه الدراسة Sovereignty at the
Crossroads : Astudy of Bodin وذلك فى مجلة political science Quarterly
xlv (December 1930) . ودراسة Dickinson من Aworking theory of
Sovereignty فى مجلة Political Science Quarterly xliii (March 1928)

الفصل الخامس

الفكر الفلسفي السياسي في العصر الحديث

---

١ — تقديم

٢ — الفكر الفلسفي السياسي عند هوبز

٣ — فلسفة السياسة عند اسبينوزا

٤ — الفكر الفلسفي السياسي عند لوك

٥ — الفكر السياسي عند مونتسكيو

٦ — نظرية روسو السياسية

٧ — الفكر السياسي المحافظ عند بيرك .

٨ — فيلسوف الحرية : توماس بين .

الفصل الخامس

الفكر الفلسفي السياسي في العصر الحديث

١ - تقديم

تميزت الحقبة الحديثة من تاريخ الفكر الفلسفي السياسي بمحاولة تشييد فلسفات وأنساق سياسية متكاملة تتفق على قدم وساق مع سائر الأنساق العلمية والاجتماعية والأخلاقية والميتافيزيقية والاقتصادية والسيكولوجية . وحاول معظم فلاسفة هذه الحقبة الوصول إلى أصول الدولة وكيفية قيامها وغايتها وأركانها وأشكالها .

ولقد دار الفكر الفلسفي السياسي الحديث على ثلاث محاور رئيسية هي الحرية والسيادة والعقد الاجتماعي . أما مفهوم الحرية فلا تكاد تخلو فلسفة سياسية حديثة منه ، تحدث عنه هوبز Hobbes فأوضح أن الحرية الحقيقية يجب أن تتقيد بالقانون وأن تخرج عن تلقائيتها الهوجاء ، وربطها اسبينوزا بالعقل ، إذ الحرية الحقيقية عنده يجب أن تكون نابعة عن حكمة العقل لا عن فوضى الميول والأهواء ، وأدمجها مونتسكيو في كتابه روح القوانين بالقانون ذاته ، واعتبرها روسو وديعة إلهية في قلوب البشر ، واستحسن الحرية العامة عن الحرية الأنانية الفردية ، ووصفها لوك بأنها سمة من سمات الإنسان عليه أن يحافظ عليها ويطالب بها ويزود عنها باستمرار ، وحاول بيرك أن يقرنها بالحاكم الموناركى وأن يهدرها بالنسبة إلى الشعب ، أما بين فكان فيلسوف الحرية في كل كلمة من كلماته وكل فعل من أفعاله .

وبالمثل تناول الفكر الفلسفي السياسي الحديث مفهوم السيادة، فذهب البعض إلى أن السيادة تكون مطلقة وغير مقيدة بالنسبة إلى الحاكم (هوبز - بيرك) وذهبت

الأكثرية إلى أن الشعب هو المصدر الأصيل للسيادة ، وأن سيادته لاتباع ولا تتجزى ، وأن الحاكم يجب أن يعبر عن روح الأمة وعن إرادتها الكلية العامة (لوك — روسو — مونتسكيو — اسبينوزا — بين).

إلا أن المفهوم الرئيسى الذى صبغ هذه الحقبة الحديثـــة بلون خاص هو مفهوم العقد الاجتماعى . ويمكن القول بصفة عامة بأن من تحدثوا عن هذا المفهوم بعمق وتوسع بحيث يمكن وصف فلسفاتهم السياسية بأن فلسفات العقد الاجتماعى هم : هوبز ولوك وروسو . ومع هذا فلقـــد أعترف كل من اسبينوزا وبين بنظرية العقد الاجتماعى ، كل من وجهة نظره الخاصة . ويجب أن نشير هنا إلى أن منظور هؤلاء جميعاً لنظرية العقد الاجتماعى قد اختلف من الواحد إلى الآخر فى تصوير حالة الطبيعة الأولى ، وفى مكونات العقد الاجتماعى ، وفى النتائج التى يمكن أن تستخلص منه .

وبالإضافة إلى هذا فلقد ظهرت فى هذه الحقبة المعاصرة من تاريخ الفكر الفلسفى السياسى أفكار سياسية أخرى مثل فكرة فصل السلطات ، والإرادة العامة والحقوق الطبيعية ، والحقوق المدنيـة ، وروح القوانين ، والمؤسسات الدستورية والدين المدنى ، والحرية العامة . كما شاهد هذا العصر قيام الثورتين الأمريكية والفرنسية ، وتدعيم الاتجاهات الديمقراطية . فكان عصرا غنياً خصباً بأفكاره ونظرياته وفلسفاته السياسية .

٢ — الفكر الفلسفى السياسى عند هوبز

اتسمت فلسفة هوبز ٭ بالطابع المادى الميكانيكى ، فانعكس ذلك الطابع على مذهبه السياسى ونظريته الأخلاقية ، وكانت الهندسة هوايته ، شده إليها منهجها الدقيق ، الذى يعتمد على فكرة النسق الاستنباطى Deductive System ، ذلك النسق الذى يبدأ بمجموعة من التعريفات والمسلمات يستنبط منها العقل كل قضاياه ونظرياته بحيث يمكن رد كل نظرية إلى سوابقها من النظريات أو التعريفات أو المسلمات ، وبحيث يعتمد اللاحق فيها تماما على السابق دون أدنى خروج عن محتويات النسق ولقد بلغت درجة إعجاب هوبز بفكرة النسق الإستنباطى حداً جعله « يعتقد أنه فى الإمكان حل كل المشكلات عن طريق المنهج الهندسى الاستنباطى »[1] .

ولقد أتبع هوبز هذا المنهج الاستنباطى فى كتابه « التنين » أعظم كتبه بوجه عام ، وأهمها بالنسبة إلى مذهبه السياسى على وجه خاص . فعلى غرار النسق الاستنباطى أقام هوبز كتابه التنين ، فقسمه إلى قسمين : الأول عبارة عن مجموعة من التعريفات والبديهيات تحدد بكل دقة كل التصورات التى سيتعرض لها . والثانى عبارة عن سلسلة من الاستنباطات المترابطة والمتوافقة تحمل القارىء مباشرة على الوصول إلى النتائج التى يتوخاها هوبز[2] وهو فى سبيل إقامة نظريته

٭ توماس هوبز Thomas Hobbes : فيلسوف انجليزى عاش ما بين عامى ١٥٨٨ — ١٦٧٩ . ومن أشهر كتبه كتاب التنين The Leviathan.

(1) Maxey ; Political philosophies p. 219.

(2) Dunning ; Political theories Book II p. 265.

السياسية على هذا النحو الاستنباطي لم يحفل كثيرا بأحكام الفلاسفة ، ولا بمسار التاريخ الإنساني .

لقد كانت فلسفة هوبز مشروعا لإدماج علم النفس بالسياسة بالعلوم الطبيعية الدقيقة ، فالمعرفة في شتى أجزائها كل واحد متكامل . ولهذا جاءت فلسفته تركيبية بحيث تتضمن ثلاثة أجزاء : أولها يتعلق بالجسم من حيث قواه وطبيعته وحركته ، وثانيها يتعلق بالناحية السيكولوجية المميزة للكائنات البشرية ، أما ثالثها وآخرها فيتعلق بالجسم الصناعي الذي ندعوه باسم المجتمع أو الدولة . ولقد ذهب هوبز إلى أن الحركة هي الحقيقة المتغلغلة تماما في الطبيعة ، فإذا ما انتقلنا إلى الإنسان لوجدنا أن سلوكه بما فيه الإحساس والشعور والفكر ما هو إلا أسلوب من الحركة ، حيث تنجم عن الدماغ حركة توجه العضو الذي يأمره الدماغ بالتحرك إلى سلوك معين متوافق مع مثير خارجي . والحاكم بالنسبة لرعاياه هو كركز الدماغ بالنسبة للانسان وهو الذي يضع القوانين ، ويوجه رعاياه ، ويصرم بما يحقق لهم سلمهم وأمنهم .

ومعنى هذا أن السياسة ترتكز على علم النفس كما تأخذ في اعتبارها العلوم الطبيعية الدقيقة . فالسياسة ترتكز على علم النفس من حيث أن هدف علم النفس هو حدوث توافق بين أعضاء الإنسان ، تخضع فيه هذه الأعضاء لمركز أو لمسيطر أعلى يحقق لها هذا التوافق وهو العقل ، كما أن هدف السياسة هو حدوث نوع من التوافق بين أفراد المجتمع ، يخضع فيه هؤلاء للحاكم الذي يحقق لهم أمنهم وسلمهم . كما أن السياسة ترتبط بالعلوم الطبيعية من حيث أن هذه الأخيرة تتحدث عن مفهومات مثل المادة والقـــوة والحركة ، وقد استعار هوبز هذه المفاهيم وأدخلها في مذهبه السياسي كما سيتضح ذلك فيما بعد .

• • •

لم يهتم هوبز وهو يصور حال الطبيعة الأولى للإنسان The state of nature بأن يبين مجريات الأمور التاريخية .. لقد ركز فقط على الاستنباط العقلى الذى أخذ فكرته من الهندسة الإقليدية . ومن ثم توصل إلى الدولة المتحضرة عن طريق الاستنباط من حياة الإنسان الأولى وأفعاله « والأفعال الإنسانية تشير إلى قوة ديناميكية دائمة من الرغبة التى لاتتوقف إلا عند الموت »[1] .

ويستنتج هوبز من تعريف القوة أن كل فرد يجاهد فى تحقيق رغباته ، وأن هذه الرغبات تختلف من فرد لآخر طبقا للتكوين البدنى ، والمستوى الثقافى والخبرة . ومن ثم فإن الناس يتساوون من حيث إقدامهم على إشباع رغباتهم . ولكن المساواة لاتكون تامة ، حيث أن الأقوياء بدنا ، والأذكياء عقلا يستأثرون بالأغلبية القصوى من الثروات والامتيازات ، بينما لايتبقى للضعفاء وقليلى الحيلة والذكاء إلا القليل . وهنا ينتقد هوبز العقيدة القديمة القائلة بأن الناس فى حال الطبيعة امتازوا بالمساواة ، أى أن كل إنسان كان مساويا لكل إنسان آخر[2]

ولقد نتجت حالة النضال تلك فى سبيل البقاء ، والمحافظة على الذات ، وتحقيق الرغبات المتفاوتة للأفراد عن منابع ثلاث رئيسية هى : —

١ ـ المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر فى سبيل تحقيق الرغبات .

٢ ـ الخوف الدائم ، والإحساس المستمر بالخطر ، والريبة والشك ، مما يفوق الإنسان قوة أو ذكاء .

٣ ـ اشتهاء الإنسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقا ومجدا .

(1) Hobbes . The Leviathan. ch Xi.

(2) Dunning : Political theories Book II p. 209.

يقول هوبز « لقد كانت العلاقات في حال الطبيعة بين كل إنسان وكل إنسان آخر قائمة على أساس من المنافسة أو الريبة أو حب المجد »⁽¹⁾ . وأن هـذا يؤدى حتما إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع A war of all-against all ما دام كل إنسان عدو كل إنسان آخـــر ، لا يبغى إلا مصلحته الخاصة ومنفعته الشخصية وحسب . ولقد امتازت حياة الإنسان أيضا فى تلك الحـال الطبيعية بأنها كانت منعزلة ، وفقيرة ، وقذرة ، ووحشية ، وقصيرة » . فأصبـــح الإنسان ذئب الإنسان . يقول رايت « فى حالة الفطرة السابقة على حالة الدولة بالمعنى السياسى ، كان كل إنسان يطلب الحفاظ على حياته ، ويتجه نحو تحقيق لذاته ، على نحو أنانى ، لكى يجنى مالا ومجدا ، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذى نعرفه ، ولم تكن ثمة قيم أو مثل . لقد كان كل إنسان يعطى نفسه الحـــق كل الحق فى الحصول على ما يبتغى ، لم يكن ثمة قانون ولا تشريع ، والنتيجة التى لا يمكن تحاشيها هى حالة حرب الجميع ضد الجميع ، ولم يكن أمام الإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفا من هجوم الآخرين عليه »⁽²⁾ .

ويمكن أن نستنتج من هذه الحـالة الأولى التى كان عليهـــا الإنسان الأولى الخصائص التاليـة :

١ - لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ ، لقد كان الإنسان مدفوعا برغباته وشهواته ونزواته الكامنة فيه ، ولم يكن فى الإمكان أن نقيس بمعيار ما أخلاقيـة الفعل أو عدم أخلاقيته ، لأن ذلك المعيار لم يكن قد وجد بعد .

٢ - لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم ، فما دام القانون لم

(1) Hoobes : The leviathan. Ch XiiL

(2) Wright : Ahistory of modern philosophy p. 63.

يوجد بعد ، فلا يمكن أن توجد العدالة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخـــرى ليست العدالة وليس الظلم من قدرات الإنسان وملكاته مثل الإحساس والانفعال ومن ثم فليس ثمة عدالة طبيعية توجد في الفــــرد . وإنما توجد العدالة متى ارتبط الإنسان بالآخرين عن طريق الدولة المشرعة القانون .

٣ - لم تكن ثمة ملكية محددة تخص فرد واحد لأن كل إنسان كان يحصل على ما يستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات ، ويظل مالكه للممتلكات طالما استطاع أن يحتفظ بها [2] .

لقد تميزت علاقات الإنسان بالإنسان بالريبة والشك وتوقع الحـرب في كل وقت . يقول هوبز « حينما يقوم الإنسان برحلة ، يقوم بتسليح نفسه ، ويطلب حسن المصاحبة ، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب ، وحينما يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه . أنظر كيف يكون رأيه في الإنسان الآخر حينما يوصد أبوابه وأنظر كيف يكون رأيه في أبنائه وخدمه حينما يغلق صندوق ثيابه — ألا يشهد هذا على إتهام الإنسانية بالأفعال ، تماما كما أتهمتها أنا بالكلمات »[3] .

هكذا صور هوبز حال الطبيعة الأولى ، وهكذا رسم صورة الإنسان الأول — لقد كانت حال الطبيعة حال طمع وأنانية وحرب ، وكان الإنسان منبع كل الشرور والآثام ... كان يصوب سلاحه بإستمرار تجاه الآخرين ، وكانت عيونه لا تفارق مراقبة الآخرين ، وكان قلبه مفعما بالخوف والشك والريبة . وباختصار لقـد كان ذئباً يعيش في جماعة من الذئاب .

---

(1) Dunning : Political theories Book II, p. 271.

(2) Hobbes : The Leviathan, Ch XIII.

ميز هوبز بين الحقوق الطبيعية natural Rights وبين القانون الطبيعى natural Law ، فذهب إلى أن الحقوق الطبيعية تشير إلى تلك الحرية التي يتمتع بها الإنسان فى فعل ما يحقق له البقاء فى الوجود ، وهو غير مقيد بقيود خارجية بينما يشير القانون الطبيعى إلى ما هو أحق من تلك الحرية ، إذ أنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتى تعوق أى فعل لا يؤدى إلى حفظ البقاء .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يتجه الإنسان بواسطة الحقوق الطبيعية إلى إرضاء رغباته ونزواته أيا ما كانت ، فإنه يكون مضطراً بواسطة القانون الطبيعى أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته . إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الإنسان لابد وأن تنتهى بحالة الحرب ، أما القانون الطبيعى فهو نسق من المبادىء يقدمها العقل لكى يجعل حياة الإنسان آمنة مطمئنة .

ولقد نتج عن هذا التصور الذى أتى به هوبز عن القانون الطبيعى ما يلى :ـ

١ ــ إن القانون الطبيعى ، مادام يطلب تحقيق الأمن ، فإنه يتحاشى حالة الحرب الطبيعية بين البشر .

٢ ــ ولكى يتم هذا يجب أن يحد كل إنسان من ممارسة حريته الطبيعية الممنوحة له عن طريق الحقوق الطبيعية . ويتم هذا عن طريق إتفاق الجميع مع الجميع .

٣ ــ يجب أن ينفذ البشر ما تعاهدوا واتفقوا عليه.

* * *

ويرى هوبز أن الناس سئموا حال القتال الطبيعي وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور ، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة ، وتعاقـــدوا على أن يجعلوا السلطان الاجتماعي كله بيد رجل واحد يملك كل الحقوق ، ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن وبذلك غدت الحياة في المجتمع خيرا ، على الرغم من أن الإنسان يخسر فيها استقلاله ، ولكنه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال ، يكسب الأمن والطمأنينة ، والأمن خير لأنه ينقذنا من بؤس حال الطبيعة ، حال الحرب ، وينقلنا إلى حال السلام والنظام وهكذا يقوم المجتمع وتقوم الدولة .

إن الدولة تأتي إلى الوجود بطريقين : الأول بواسطة المؤسسات التي يتعهد بواسطتها الناس من تلقاء ذاتهم . والثاني بواسطة حق التملك ، حينما يكون الباعث لوحدة آتيا من قوة عظمى تتمثل في بعض الأفراد الذين يهددون بتدمير المجتمع . وكل من هذين الطريقين يحملان في صميمهما معنى التعاقد ، على الرغم من أن التجمع بواسطة لمؤسسات يمثل العقد الاجتماعي الحقيقي (١) .

والدولة كالفرد تبغي الأمن والطمأنينة ، وتنأى عن الحرب ، ولكن الباعث الاجتماعي الذي اعتبره الفلاسفة الآخرون على أنه العلة الأولى للدولة ليس هو الباعث الأوحد . ذلك أن العقل يرينا أن الباعث الاجتماعي يرتبط برغبة حفظ البقاء ، كما أنه يرينا أيضا أن القوة العظمى تحمي فرد كل من أفراد المجتمع ، وتمنحه الأمن والسلام . هذه القوة العظمى التي تمثل عنصر السيادة في المجتمع تنشأ عن طريق تخلي كل الأفراد لها عن إرادتهم وعن حقوقهم .

---

(1) Dunning : Political theories- Book II- p- 277.

يقول هوبز « إننا نقرر أن قيام الدولة يتم حين تتوافق وتتعاقد الأغلبية،أو كل فرد مع كل فرد آخر ، على أن يتنازلوا عن حقوقهم لشخص يمثلهم أو لهيئة، فى مقابل منحهم السلام والحماية »⁽¹⁾. وها هنا يقول كل فرد لكل فرد آخر «لقد أعطيت السلطة ، وتنازلت عن حقى فى حكم نفسى إلى ذلك الشخص أو لتلك الهيئة . على شريطة أن تعطيه أنت نفس الحق الذى يمنحك ، والسلطة فى كل فعل يقوم به » ⁽²⁾ .

وإذا ما تنازل كل فرد عن سلطته ،وعن حقه فى حكم ذاته ، إلى ذلك الشخص الذى أختاروه لكى يمثلهم جميعا ، تكونت الوحدة الحقيقية أو الدولة ، حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تذوب فيها كل إرادات الأفراد ، أو تنصهر فيهـــا الإرادات والقوى المختلفة فى إرادة واحدة وقوة عظمى هى إرادة وقوة الحاكم. يقول رايت « لما كان الإنسان يبغى الأمن والسلام ، ويتزع إلى الهروب من الخوف والبؤس . فإنه نتج عن هذا أن كون الناس تنظيما يقوم على الاتفاق بينهم بأن يتخلوا عن إرادتهم وحقوقهم لإرادة الحاكم»⁽³⁾.

هكذا يلجأ هوبز لتبرير سيادة القوة إلى فكرة العقـــد الاجتماعى Social contract التى يمكن تلخيصها بالقول بوجود إتفاق تواضع عليه الناس بتركيز السلطة فى يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر دون معقب للخروج بذلك من حال الطبيعة إلى حال المجتمع المدنى المنظم . ويصف هوبز العقـــد الاجتماعى بأنه تعاهد وإتفاق بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخضعون لحاكم .

---

(1) Hoobes : The Leviathan Ch Xviii.

(2) Ibid : Ch Xvii.

(3) Wright : Ahistory of Modern philosophy. p. 64.

وهو بذلك يرى أن السيادة مطلقة لا تحدها حدود أو قيود، إذ أن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعي عما كان لهم من حريات وحقوق فى حال الطبيعة وهو تنازل لا يمكن أن يتصوره إلا كاملا وغير مشروط، وإلا أتيح للفوضى البطرية أن تعود من جديد . ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحاكم ، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الإنسان بشىء لأنه لم يكن طرفا فى العقد اللهم إلا توفير الأمن لهم . وبما أن الحاكم لم يكن طرفا فى العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته ، بل أنه أحتفظ بهما ، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء .

وليس لدى الإنسان إلا أن يختار بين السلطة المطلقة وبين الفوضى الكاملة. ذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطانه كاملا معترفا به ومن ثم توجد الدولة ، أو لا يعترف به ومن ثم توجد الفوضى .

ولهذا العقد الاجتماعى الملامح الآتية :

أن المشتركين فى هذا العقد هم الأفراد ، وليست الجماعات من أى نوع ، وليس الناس بالمعنى العام الغامض ، وليست أية سيادة كائنة ما كانت ... إن الأفراد — وهم متساوون فى الحقوق الطبيعية — يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة ، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة يكون أو لا تكون مشتركة فى هذا التعاقد .

٢ — يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الأغلبية التى عينت السلطة يكون مادة رئيسية فى ذلك العقد ، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الأقلية ، بل الحاكم كامل السلطة فى القضاء عليهم دون أن يكون لفعله هذا أدنى مسحة لا شرعية .

٣ - إن غاية المتعاقدين وهو تحقيق الأمن الداخلي ، ومقاومة الخطر الخارجي مادة رئيسية من مواد العقد ، ويجب أن تكون تلك الغاية هي الشرط الأساسي في الوجود الدائم للدولة (١) .

ويرى هوبز ، أن الدولة التي تأتي عن طريق حق التملك لا تختلف عن تلك التي تأتي عن طريق المؤسسات ، فهما يقومان معاً على عامـــل الخوف ، ولـكن الخوف في الأولى يـكون خوف الجميع من قوة الشخص الحاكم ، بينما يـكون في الثانية خوف الجميع من بعضهم البعض » (٢) . كما أن علاقة السيادة برعاياها واحدة في النوعين .

يقول Maxey معقبا على فكرة العقد الاجتماعي « إن المجتمع السياسي تنظيم يقوم على فكرة العقد الاجتماعي ، الذي إضطر الناس إلى الموافقة عليه لكي يهربوا من حالة الحرب والبؤس ، والحاكم ليس مشتركا في هذا العقد ، ولـكنه مزود مع ذلك بالسلطة والقوة والسيادة التي تجبر المشتركين في العقد على تحقيق مواده .. وتمنع الأفراد من ممارسة حريتهم الطبيعية التلقائية » (٣) .

***

ولقد إستعرض هـــوبز بعد ذلك تصوره لمفهوم السيادة ولمفهوم الحرية في ضوء نظريته عن حال الطبيعة وما نتج عنها من قيام العقد الاجتماعي ، فقرر أن المقصود بالسيادة Sovereignty ذلك الفـــرد أو تلك الهيئة الذي أو التي تملك

(1) Dunning : Political theories. Book II. p. 270.

(2) Hoobes : The leviathan. Ch XX.

(3) Maxey : Political philosophies. p. 220.

سلطة الإرادة التي تنازلت عنها الأغلبية له أو لها في مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة . وينتج عن هذا ما يلي : -

١ - كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل . أيا ما كان من قيمة هذا الفعل . ويقرر هوبز أن هذا الفعل وإن كان متفقاً مع إرادة الله ، فإنه يكون غير عادل إذا خرج على السيادة .

٢ - ولما كان العقد الاجتماعي بمثابة إتفاق بين الأغلبية تنازلت فيه هذه عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة فإن العنصر الأخير لكونه غير مشترك في ذلك العقد ، يحق له الإحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هي . ومن ثم فينتج أن عنصر السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل ، لأن اللا عدل هنا يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد وهو لم يشترك فيه .

٣ - إن الأقلية التي لم توافق على إنتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للأغلبية وإلا فمن العدل إقامة الحرب عليها ، لأنها بعدم موافقتها تكون محتفظة بحقوقها الطبيعية التي تبيح حرب الجميع ضد الجميع .

ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة ، ولا يجوز الاعتراض عليها ، أو سحب الثقة منها ، أو عدم إطاعتها من قبل أي فرد ، وهي تدعم ذاتها بقوة رهيبة ، وبوسائل متفاوتة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها في السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية[1] ويمكن حصر الوظائف النوعية التي تستطيع أن تصل السيادة بها إلى أهدافها فيما يلي : -

١ - ممارسة الحكم إبتداء من نظريات ومذاهب فكرية .

---

(1) Dunning : Political theories. Book II p. 283.

٢ ـ تأمين ممتلكات الأفراد ، وحفظها من إغتصاب الآخرين .

٣ ـ الفصل بين المنازعات بواسطة القضاء .

٤ ـ إعلان الحرب والسلم مع الدول الأخرى .

٥ ـ ممارسة السلطة فى كل ما يتعلق بالدولة من إقتصاد وثقافة وتشريع وشرف ومنح المكافآت .

أما الحرية وبعطلقا فهى تعنى غياب المعوقات الخارجية التى تعوق الحركة وفى نطاق الدائرة الإنسانية تعنى الحرية غياب المعوقات التى تعوق الفعل الإنسانى الصادر من الإرادة. ولكن الإنسان بتخليه طواعية عن إرادته للقوة العظمى أو السيادة فإن حريته تكون مقيدة من ثم بالقوانين التى وضعتها تلك السيادة .

الحرية الفردية إذن ترتبط بالقانون من ناحية ، ومن ثم يعوق هذا القانون الحرية الطبيعية التى ترجع بالإنسان إلى عصر الغاب ، ويسمح فقط بحرية متحضرة ، تنأى عن التوحش ، وتلتزم بقواعد المجتمع ، وقوانين السيادة ، كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بما تعاهد عليه الإنسان فى العقد الاجتماعى بكل مواده ونصوصه .

أما حرية السيادة فهى مطلقة لا محدودة ، ولا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد الاجتماعى ، لأن السيادة لم تكن طرفا فى هذا الاتفاق أو العقد .

وإذا لم يلتزم الإنسان بنصوص العقد الاجتماعى ونصوص القانون ، ومارس حريته الطبيعية ، وآثر عدم إطاعة السيادة ، والاعتراض على كل فعل وأمر ، إنقلب المجتمع حينئذ من حال التمدن والتحضر إلى حال الطبيعة الأولى بكل ما فيها من بؤس وعزلة وحروب ، وإنتهت العدالة فيه ، وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين .

سعادة الفرد إذن وأمنه وطمأنينته مستمدة من الدولة ومن السيادة . وأيا ما كان من أمر هذه السيادة فإن خطرها أقل مما لو إنتهت وتحول المجتمع إلى حالة من الفوضى ، وإذا تحول المجتمع إلى حالة من الفوضى ، بسبب ممارسة الأفراد لحرية التلقائية الطبيعية ، تعذر على السيادة أن تفي بمتطلباتها ، وتعذر عليها حماية الأفـــراد ، الغاية النهائية من العقد الاجتماعي ، ومن ثم يتوقف خضوع الأفراد للسيادة » [1] .

ومفهوم السيادة عند هوبز هـو مفتاح نظرياته عن الحكومة وعن القانون Government and law ، وهو بزلم يميز على الإطلاق بين السيادة وبين الحكومة كما فعل بودان ، ذلك لأنه رأى أن كل الصفات الجوهرية والأساسية التي ترتبط بالوجود السياسي برمته إنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها [2] .

والدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هي ، الموناركية حينما تتركز السلطة في يد فرد واحد،والأرستقراطية حينما تتركز السلطة في يد هيئة حاكمة،والديمقراطية حينما تكون السلطة في يد الأغلبية . وليس ثمة شكل آخر عدا هذه الأشكال الثلاثة، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط تماما كما ذهب إلى ذلك بودان ، أما الطغيان والأوليجاركية والفوضى فليست أشكالا ، وإنما تنشأ هذه المصطلحات من قبل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموجـــود في الدولة فيسمون الموناركيـة طغيانا ، ويسمون الأرستقراطية أوليجـاركية ، ويسمون الديمقراطية فوضى . يقـول هوبز « إن الذين أضيروا من الموناركية Monarchy يسمونها طغيانـا Tyranny ، وأولئــك الذين أضرتهم الأرستقراطية Aristocracy يسمونها أوليجاركية Oligarchy ،وأولئك الذين أساءت اليهم الديمقراطية Democracy يسمونها فوضى Anarchy [3] »

(1) Ibid : p. 280.

(2) Ibid : p. 290.

(3) Hobbes ; The leviathan. ch xix.

وفى كل شكل من الأشكال الثلاثة تتركز القوة المطلقة ، وسائر الصفات المتعلقة بها ، فى عنصر السيادة . ولكن الفارق بين شكل وآخر إنما يقوم فى مدى كفاءة هذا أو ذاك فى تحقيق السلم والأمن . ولقد غلب هوبز الشكل المونارکى على الشكلين الآخرين ، وذلك لأنه رأى أن الإنسان بطبيعته أنانى ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه ، فإذا كان الحكم فى يد هيئة كثرت الشرور لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا ، وإذا كان فى يد الأغلبية إزدادت الشرور أكثر فأكثر أما الشكل المونارکى فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يرتكز على فرد واحد[1] يقول Maxey « لقد حبذ هوبز الشكل المونارکى ، لأنه أكثر وحدة ونشاطا وكفاءة من الشكلين الآخرين[2] .

أما الهيئات المختلفة التى قد توجد فى المجتمع مثل الهيئة البرلمانية ، أو الهيئة القضائية ، أو الهيئة التنفذية ، فإنها تستمد سلطتها من إرادة الحاكم ، وحياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة .

ويرى هوبز أن قانون الطبيعة ، ليس قانونا على الحقيقة ولكنه عبارة عن إستنتاجات أو نظريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا . أما القانون الحقيقى فهو كلمة يضعها الحاكم تتيح له الحق فى أن يأمر الجميع[3] . وذلك الحق الممنوح للحاكم إنما رتبته نصوص ومواد العقد الاجتماعى . فالقانون المتحضر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذى لا يخضع هو لهذا القانون .

---

(1) Dunning : Political theories. Book II. p. 291.

(2) Maxey : Political philosophies. p, 227.

(3) Hoobes ; The leviathan. ch xv.

أما القانون الإلهى Divine law فهو ذلك الذى يصدر عن إرادة الله ، بل ويمكن أن يكون القانون الطبيعى Law of nature صادراً عن الله ، على الرغم من أنه لايعتمد مباشرة على الأمر الإلهى ، ولكن على مجموعة من المبادىء المؤسسة على العقل والأمر الالهى المباشر الموجه لشخص معين أو لمجموعة من الأشخاص يكون بمثابة القانون الصحيح ، ويمكن تسميته بالقانون الإلهى الوضعى Divine positive law .

ويرى هوبز أن كل القوانين تحتاج إلى تفسيرات خصوصا قانون الطبيعة غير المكتوب ، ويرى أن هذا الأخير يصبح قانونا صحيحا إذ تجسد فى شكل أوامر نابعة عن الحاكم أو السيادة . فالسمة الأساسية للقانون عند هوبز هى ارتباط القانون بالسيادة ، ذلك أن القانون لا يصبح قانونا لأنه أثبت صلاحيته أو معقوليته ، ولكن لأنه نابع عن إرادة السيادة (1) .

ولكن إذا كان ثمة تعارض ظاهر بين الأمر الإلهى وبين أمر الحاكم ، فأى أمر نتبع ؟ يجيب هوبز بأن الامر الإلهى يجب أن يسود كل سلطة ، ولكن هذا الأمر الإلهى لايمكن أن يفهم إلا بواسطة العقل الإنسانى . ومن جهة أخرى فإن الأمر الإلهى إذا كان موجها إلى كل إنسان فيجب طاعته،أما إذا أدعى الإنسان أو هيئة أنه تلقى أمراً إلهيا ، فكيف يقتنع البقية أن هذا قد حدث ؟

طبق هوبز المنهج العقلى الدقيق على الأسرار المقدسة للدين المسيحى،واستنتج تصوراته عن الله والعقيدة والعبادة من أفكاره عن المادة والحركة والرغبة

---

(1) Dunning : Politicl theories. Book II p. 294.

الإنسانية . ولم يكن هوبز ملحداً ، ولكن إلهه كان مختلفاً عن إله المسيحيين [1] يقول Maxey « لم يكن هوبز ملحداً ، ولم يكن شاكاً ، ولكن منهجه ونظرياته وأفكاره أقنعت رجال الدين بأنه عدو الكنيسة » [2]

لقد أخضع هوبز الكنيسة لسلطان الدولة ، فذهب إلى أن أولئك الذين يجتمعون للعبادة بدون أمر الحاكم وعليه ليسوا رجال دين أو كنيسة ، ولكنهم يكونون هيئة غير قانونية يجوز القضاء عليها . كما هاجم هوبز فكرة الكنيسة العالمية ، وقرر أن الكنيسة العالمية لايمكن أن توجد لأنه لا توجد دولة عالمية .

ليس هناك إلا حكومة واحدة ، وسلطة واحدة هي سلطة وحكومة الدولة ، ولذلك فلقد انتقد هوبز وهاجم أولئك الذين يقررون بأن هناك حكومة دنيوية وأخرى روحية أو أبدية ، الأولى تمثل الدولة ، والثانية تمثل الكنيسة . يقول هوبز « إن كلمة دنيوية ، وكلمة روحية ، كلمتان أتيا إلى العالم لكي يضلا الإنسان ويصرفاه عن السيادة القانونية الوحيدة ، فليس ثمة إلا حكومة واحدة في هذا العالم هي الحكومة الدنيوية ، وما عدا هذه الفكرة خطأ وضلال يقود إلى الحرب بين الدولة وبين مايسمى بالكنيسة » [3].

لقد كان هوبز أول فيلسوف انجليزي يقدم نسقاً سياسياً يقف على قدم وساق مع الأنساق الكبرى في التاريخ ، ولقد رفعته أعماله إلى منزلة كبار المفكرين السياسيين ، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدال كبير بين المفكرين ، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها ، أو من قبل هؤلاء الذين قبلوها [4].

---

(1) Ibid : p. 297.
(2) Maxey : political philosophies p. 219.
(3) Hoobes : the Leviathan. ch xxxix.
(4) Dunning : political theories. Book II. p. 300.

ولقد أصدر هوبز عدة مؤلفات عبر فيها تعبيرا صادقا عن التقاء مجموعة تيارات متضاربة فى الفكر الأوربى ، أثرت على فلسفة السياسة . ولقد عاش هوبز فترة الحرب الأهلية وشاهد الصراع المرير بين الملك والبرلمان ، مما دفعه إلى تأييد الحكم المطلق ، ويعتبر هوبز أول الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا إقامة علاقة بين النظرية السياسية ومذهب حديث تماما فى الفكر ،وعمل كل مافى وسعه لتفسير هذا المذهب على أسس علمية ، تغطى جميـــع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشرى فى ناحيته الفرديه والاجتماعية .

يقول جيتل « إن نظرية هوبز لم يكن لهـــا تأثير سريع على الفكر السياسى الإنجليزى على الرغم من أن كرومويل تأثر بها فى حكمه الدكتاتورى...إنها أثرت فيما بعد وبالتحديد فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر على كتابات بنتام وأوستن ، كما تأثر سبنسر بتشبيه هوبز للدولة بأعضاء الجسم الإنسانى ، كما أن اسبينوزا تأثر بهذه النظرية »[1] .

ويقرر رايت أن هوبز « كان واحدا من المؤسسين الأوائل لمذهب العقد الاجتماعى »[2] ذلك المذهب الذى أستنتج هوبز ضرورته للخروج بالإنسان من حال الطبيعة الأولى إلى حال المجتمع المدنى المتحضر . والواقع أن هوبز « قد زاد الفكر السياسى خصوبة »[3] بآرائه عن حال الطبيعة ، والعقد الاجتماعى، ونظرية السيادة ، والحرية ، والحكومة ، والقانون وأستبعاد السلطة الكنسية عن التأثير فى مجريات الأمور السياسية التى يديرها الحاكم الدنيوى إدارة مطلقة من كل قيد.

---

(1) Gettell, R.G. : History of political thought (1924) p. 221.
(2) Wright : A History of modern philosophy. p. 66.
(3) Maxey : Political philosophies. p. 235.

والواقع أن هوبز يختلف عن ميكافيلل ، فبينما صاغ هوبز فلسفة سياسية متكاملة ، اتجه ميكافيلل إلى الناحية التطبيقية أو إلى ما نسمية الآن بفن الحكم ، فاهتم ببيان الوسائل المشروعة وغير المشروعة التي تمكن الحاكم من السيطرة على رعاياه . ولذلك جاز لنا أن نقرر بأن هوبز كان فيلسوفا بينما كان ميكافيلل رجلا سياسيا عمليا .

كذلك يختلف هوبز عن أرسطو ، فبينما ذهب أرسطو إلى أن الاجتماع الإنسانى حالة طبيعية بين الناس ، وأن الإنسان حيوان سياسى ، يتجه إلى الاتحاد بغيره مكونا الدولة بالفطرة ، نجد هوبز يتصور أن كل إنسان ينظر إلى نفسه نظرته إلى كل مستقل ، ويعتقد أن له حقا على جميع الأشياء يساوى حق الآخرين عليها ، وما نتج عن ذلك من بؤس وهول وقتل وتشريد ، ويترتب على ذلك أن الإنسان ليس إجتماعيا بطبعه ، وإنما الظروف والملابسات هى التى قادته إلى التعاقد مع الآخرين اضطرارا لكى يضمن لنفسه الأمن والطمأنينة ، كل هذا يجعلنا نقرر مع جمهرة المفكرين السياسيين بأننا لا يمكن أن نتجاهل هوبز ، ولا يمكن أن تتجاهله الأجيال القادمة .

---

* عن هوبز وفلسفته السياسية يمكن القارىء أن يرجع إلى دراسة Warrender من
The political philosophy of Hobbes, his theory of obligation
(Oxford 1957) وإلى دراسة Strauss; Leo من The political philosophy
of Hobbes ; its basis and its genesis (oxford 1936) . ودراسة
Robertson ; G.C. ودراسة Hobbes (New york 1904) من Stephen ; L.
من Taylor ; A. E. ودراسة Hobbes (Edinburgh – London 1886) من
Politique et من Raymond ; P. ودراسة Hobbes (London 1938)
من Davy ; G. دراسة philosophie chez Thomas Hobbes (Paris 1953)

٣ - فلسفة السياسة عند اسبينوزا

تأثر اسبينورا * وهـــو فى سياق عرضه لنظريته السياسية بفكرة العقد الاجتماعى Social contract التى نادى به معاصره هوبز والتى ظهرت بعد ذلك فى الفلسفات السياسية لدى لوك وروسو ، وبديهى أن فكرة العقـــد الاجتماعى تستتبع التفكير فى تصورات أخـــرى متصلة بها مثل فكرة الحقوق الطبيعية natural Rights وفكرة القانون الطبيعى natural law وفكرة القوة الطبيعية

Peters; R. ودراسة Thomas Hobbes et j. j. Rousseau (Oxford 1953)=
Landay; B. ودراسة Hobbes (Penguin Books, Baltimore 1956) من
La cité de عن Vialateax ; J. ودراســة Hobbes (Paris 1930) من
ودراســة Hobbes ; théorie de l'état totalitaire (Paris 1935)
عن Gooch ; G. P. ودراسـة Hobbes (London 1934) من Liard ; J.
عن Bowle; J. ودراسة . Hobbes (British Acadamy, London, 1939)
Hobbes and his Critics (London 1951).

* باروخ بندكت دى سينوزا Baruch Benedict de spinoza ولد فى أمستردام عام ١٦٣٢ من أسرة يهودية أسبانية الأصـل هربت إلى البرتغال ثم إلى هولندا ، وفى مرحلة تالية من حياته تخلى عن اليهودية وابتعد عنها ، وتوفى عام ١٦٧٧ بمدينة لاهاى . أهم مؤلفاته الرسالة اللاهوتية السياسية Tractus Theologico – polticus وضعها عام ١٦٧٠ ، ومقال فى السياسة Tarctus politicus وهو كتاب لم يتم اسبينوزا إلا جزءا ضئيلا منه ونشر غير كامل بعد وفاته ، وكتاب الأخلاق مبرهنا عليه بالطريقة الهندسية Ethica ordine geometrico demonstrata التى يتكون من خمسة أجزاء رئيسية مصاغة على هيئة النسق الاستنباطى Deductive system .

The state natural power كما تستتبع العودة إلى دراسة حالة الطبيعة الأولى of nature وما ينتج عنها عن طريق التعاقد من إقامة الدولة .

عرّف اسبينوزا فكرة الحق الطبيعي بقوله«أعني بالحق الطبيعي نفس قوانين الطبيعة أو قواعدها التي تحدث الأشياء وفقا لها ، أي بعبارة أخرى قوة الطبيعة ذاتها ... وعلى ذلك فكل ما يفعله الإنسان وفقا لقوانين الطبيعة يفعله بحق طبيعي كامل ويكون له من الحق على الطبيعة بقدر ما له من القوة ... » . ومعنى هذا أن اسبينوزا يربط بين فكرة الحق الطبيعي وفكرت القوة الطبيعية ، فالإنسان مثله مثل أي موجود آخر لايملك سوى قدرته الطبيعية التي تمنحه إياها الطبيعة وهو يستخدم قوته تلك في الاحتفاظ ببقائه ، والمحافظة على ذاته ، وله الحق في ذلك إذ الطبيعة تمنحه ذلك الحق أيضا ، إلا أن الإنسان يتمتع خلافا لأي موجود آخر بالقدرة على التعقل ، وهو من ثم يستخدم عقله في حفظ بقاء ذاته (١)

الحق الطبيعي لابد أن يكون من ثم واحدا عند جميع الأفراد لأنه من نتاج الطبيعة ذاتها ؛ فمن حق الجميع أن يحيوا ويستمروا في الحياة والبقاء ، ومن حقهم أن يدافعوا عن أنفسهم تجاه كلما يهدد حياتهم بالخطر والدمار، ولكن اسبينوزا يلاحظ أن الرغبة والقوة تتحكمان في الحق الطبيعي ، وأن العقل يبدأ دوره حين ينتقل الإنسان من دائرة الحالة الطبيعية الأولى إلى الحالة المتمدينة حيث ينتقل الحق الطبيعي حينئذ إلى حق مدني .

والقانون الطبيعي عند اسبينوزا هو ما تفرضه الطبيعة سواء أكان متوافقا

---

(1) Dunning : Ahistory of political theories, vol ii p. 311.

مع القانون الإلهي أو مع القانون الوضعي. والقانون الإلهي Divine Law يتمثل عند اسبينوزا في شريعة القلب التي تنزع إلى العدل والإحسان ويمكن إدراكها بالنور الفطري المباشر . هذا من جهة ومن جهة أخرى قد يتمثل هذا القانون في شريعة الناموس الفطري حيث يشير حينئذ إلى الشرائع المذكورة في التوراة ، أما القانون الوضعي Positive Law فهو شريعة دنيوية قد تتفق أو تختلف مع الشريعة الإلهية . إلا أن اسبينوزا يرى بعد تمييزه بين القوانين على هذا النحو أن القانون الإلهي والقانون الطبيعي natural law هما شيء واحد ، وأن هــذا القانون الطبيعي ، ذلك النور الفطري كان لازما بالنسبة إلى حياة الإنسان في الطبيعة الأولى . يقول Mazey « ان الحقيقة الرئيسية هي أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بدون القانون ، وأن هذا ينتج من طبيعة الإنسان ذاتها ، ومن طبيعة البيئة والحالة التي يعيش فيها [1] .

تميزت الحالة الطبيعية الأولى للانسان باتجاهه نحو إطلاق غرائزه وأهوائه ورغباته في أي اتجاه دون ما أدنى اعتبار للاخرين ، فاستخدم حقه الطبيعي في حفظ بقاء ذاته والقضاء على كل ما يهددها ويتنمر لها . نعم لقد تميز الإنسان الاول بتمتعه بالحرية ، ولكن حريته تلك كانت حرية أنانية تدور حول ذاته وتنطلق من صميم ميوله ورغباته ، ولم تكن حرية عاقلة بأي معنى من معاني التعقل .

جاهد كل إنسان في سبيل بقاء ذاته ، وتعددت الطرق والوسائل في تحقيق هذه الغاية طبقا للاختلافات البدنية بين الناس ، وكان نضاله في سبيل المحافظة على الذات وتحقيق الرغبات ينتج عنه خوف دائم من الخطر المجهول ، ومنافسة مستمرة بين الإنسان والآخرين بغية تحقيق الرغبات وتنفيذ الشهوات والنزوات .

---

(1) Mazey : political philosophies. p. 28 /.

تمتع الإنسان الأول إذن بحق السيادة ، وهو حق تمتع به هو كما تمتع بـه سائر الأفراد ، لم تكن ثمة سيادة عامة يخضع لها ، أو حكومة تجمع بين يديها كل القوى فى شكل سيادة كلية يطيعها الجميع ، فسادت الفوضى وبات كل فـرد لا يأمن صباحه وأمسه ، وأضحى الشعور بالتوتر هو سمة الإنسان فى حالة الخوف هذه . وأصبح الناس عبيد دوافعهم وميولهم ونزواتهم ، وظهرت فى الأفق أول بادرة للتخلص من هذا النمط المخيف من الحياة إلى نمط يحقق للإنسان الطمأنينة والأمن والسلام ، وذلك حينما أدرك الإنسان أنه لابد أن يتفق ويتحد مع الآخرين حتى « لاتكون حياته متوقفة على قوة ورغبة الأفراد بقدر ماتتوقف على قوة وإرادة المجتمع كله » (١) .

حينئذ اتجه الإنسان إلى ما يشبع دوافعه ويقوده فى نفس الوقت إلى كل يقربه من الخير ، وسعى إلى الوصول إلى شعور يحقق له سعادة عقلية لا سعادة بهيمية ، فتحول الإنسان من كائن يعيش وفق الطبيعة إلى موجود يعيش وفق العقل ، « وتهيأ لكى يكون عقلانيا فاضلا يحيا فى مجتمع مدنى منتظم يتساوى فيه مع الآخرين فى الحقوق والواجبات ويتحرك بواسطة عقل كلى أسمى ، وصار لايرغب شيئا لذاته إلا إذا رغبه بنفس القوة إلى الآخرين » (٢) .

وباضطرار الإنسان إلى الاتحاد مع غيره تقوم الحياة الاجتماعية المنظمة على هيئة دولة مدنية ، ويتم ذلك عن طريق الاتفاق أو التعاقد ، وغاية التعاقد إقامة الدولة التى يكسب فيها الجميع أكثر مما يخسرون ، ومعنى هذا أن فقدان الإنسان لحقوقه الطبيعية فى حالة الطبيعة الأولى ، وخضوعه لعنصر السيادة فى الدولة

(1) Elwes : works of spinoza. Vol i p. 9.

(2) Wright : Ahistory of modern philosophy. pp. 110-111.

وقبوله للتعاقد الاجتماعي يكون أقل ضررا وأقل خسارة مما لو ظل يحيا في دائرة حياته الأولى (١) أن اختيار الإنسان التعاقد هو من ثم أهون الشرين.(٢)

وغرض الدولة ليس هو الحكم والإكراه بالخوف والإجبار والقسر على الطاعة، ولكن عكس ذلك هو الصحيح؛ ذلك أن غرض الدولة الأسمى إنما يتمثل في تحرير كل فرد من الخوف، وتحقيق أمنه وطمأنينته، وتأكيد حقه الطبيعي في الوجود والعمل بما لايضيره ولا يضير الآخرين. (٣)

وتتجسد سيادة الدولة في تلك القوة العظمى التي تكفي لتحقيق السيطرة على الأفراد سواء بالأمل أو الرهبة حتى يطيع هؤلاء أوامرها. ومثل تلك القوة العظمى لا يمكن أن توجد إلا من خلال اتحاد قوى الأفراد، ونستنتج من هذا أن سيادة الدولة لا تكون عظمى إلا من خلال تدعيمها بالقوى الموجودة في الأفراد الذين يكونون المجتمع (٤).

ويرى اسبينوزا أن أي مواطن يجب أن يعتمد بفضل التعاقد الاجتماعي على الدولة وليس على نفسه، وعليه أن ينفذ أوامرها، وليس له الحق في أن يقرر ما هو ملائم أو غير ملائم، وما هو عادل وما هو غير عادل، بل على العكس من ذلك عليه باعتباره عضوا في جسد (الدولة) أن يقبل توجيه عقل وإرادة الدولة له، ولا يعني هذا أنه ليس حرا، إذ أن عقل وإرادة الدولة ما هما إلا

---

(1) Maxey ; political philosophies. p. 283

(2) Ibid : p. 284.

(3) Elwes : works of spinoza vol i p. 260.

(4) Dunning : Ahistory of political theories vol ii p. 312.

عقل وإرادة الجميع ، وما تقرره الدولة من عدل وخير يجب أن يكون كذلك بالنسبة إلى كل فرد فيها (١).

تمكن الإنسان بواسطة العقل من أن يقيم الدولة : ذلك العقل الكلى العام ، وتمكن بواسطة تخليه عن إرادته الفردية الأنانية من أن يقيم الإرادة الكلية العامة ولكن لنا أن نسأل ألا توجد دولة تتعارض مع العقل بالمعنى السياسى ؟ يجيب اسبينوزا بالنفى ويرى أن الدولة عقل أعظم ، وكما أن العقل يحرر الإنسان فإن عقل الدولة يحرر المجتمع ، وبالمثل فكما أن أتباع الإنسان لعقله وعدم معارضته له يحقق له الأمن والطمأنينة والحرية ، فكذلك يكون اتباع الأفراد العقل الكلى للدولة ، فالدولة العاقلة تحقق للجميع الأمن والطمأنينة والحرية (٢) .

لا يمكن أن تخطىء الدولة إلا إذا إبتعدت عن العقل ... إن الدولة لا توجد إلا حينما يوجد العقل ، وعقلها يتمثل فى إبعاد الخوف وتحقيق الحرية والحياة السعيدة لمواطنيها ، وحينما تبتعد الدولة عن العقل فإنها تتوقف عن كونها دولة (٣)

ويرى اسبينوزا أن علاج خطأ الدولة التى ابتعدت عن العقل إنما يتم بواسطة الثورة ، والثورة حينئذ يكون لها دعامة قانونية لأنها تطيح بالحكومة التى تفشل فى إبعاد الخوف وتحقيق الحرية للمواطنين وتأكيد الحياة المطمئنة لهم . (٤)

عالج اسبينوزا أشكال الحكومات ومميزاتها ومساوئها فى كتابه مقال فى

(1) Elwes : works of spinoza. vol 1. pp. 302-303.

(2) Maxey : Political philosophies. p. 288.

(3) Ibid :

(4) Ibid : p. 289.

السياسة political treatise وذهب فى هذا الصدد إلى رفض الشكل الموناركى رفضا قاطعا لأنه من المستحيل فى نظره أن يمتلك إنسان واحد كل القوى ويكون فى نفس الوقت القادر الوحيد على ممارستها (١). ولقد اعتقد أن الشكل الديموقراطى هو أكثر الأشكال اقترابا من الطبيعة وأكثرها توافقا مع الحرية الفردية ، ورأى أن من يطيع هذا الشكل من أشكال الحكومات يكون حرا لأنه يعيش فى ظل قوانين عقلية تحقق الخير العام للجميع (٢) .

وبوجه عام فإن اسبينوزا يرى أن هناك حكومات صالحة وحكومات طالحة ولكن لا توجد حكومات مثالية حتى من بين الصالح منها ، والحكومة تكون صالحة عنده بقدر ما تحقق لمواطنيها أعظم قدر من حفظ البقاء . (٣)

* * *

آمن اسبينوزا بالحرية ، وقرر أن هذه الحرية كانت موجـــودة فى الحالة الطبيعية للانسان فى شكل تلقائى أنانى يدور حول الذات المفردة لكل إنسان ، وهى أيضا موجودة فى حالة المجتمع المدنى الذى نشأ عن طريق التعاقد ، ولكنها لا تتخذ الشكل السابق وإنما تتخذ طابعا عقليا وفكريا بل إن من سمات الدولة الرئيسية تحقيق حرية الفكر والقول يقول إلويس . ان حرية الفكر والقول أى الحرية العقلية والتعبير عنها ونقلها إلى الآخرين لا تتحقق إلا فى ثنايا الدولة ... وأن الانجيل يترك العقل مطلق الحرية ، لأن الدين مخالف للتأمل والفلسفة

---

(1) Dunning : Ahistory of political theories vol ii. p. 316.

(2) Wright : Ahistory of modern philosophy .p. 111.

(3) Maxey : political philosophies p. 289.

بل إنها يتفقان فى اتجاهين متباينين » (١) . ويقول رايت نحن لا نبلغ مرتبة الحرية فى ثنايا الدولة المدنية إلا من خلال العقـل ، « وأننـا لا نستطيع أن نحرر أنفسنا إلا بالتفكير الواضح المتميز ؛ فالحرية صنو التفكير والتعقـل » (٢)

وهكذا يركز اسبينوزا على مفهوم الحرية الفردية باعتبارها الغاية القصوى للمجتمع ، وما يعنيه اسبينوزا بالحرية هو الحياة وفق العقل وليس الحياة وفـق الطبيعة ونوازعها كما ذهب إلى ذلك المفكر الرواقى . والحق أن اسبينوزا قـد كرس حياته كلها لبيان أهمية الحرية فى الفكر والقول معا (٣) .

ويرى اسبينوزا أن من حق كل فرد أن يفكر وأن يتأمل كما يشاء ،وأن يعبر عن تفكيره وينقل أفكاره إلى الآخرين بالطريقة التى يريد ويجب أن نلاحظ هنا أن مايقصده اسبينوزا بالحـرية لاينطبق على الدائرة الدنيوية فقط بل يمتـد إلى الدائرة الدينية أيضا . كما يرى أن اتباع الحرية يمثل أهون الشرين أى أن الحرية رغم مايظهر عنها من اضرار أهون شرا من الطغيان (٤) وهكذا يؤكد اسبينوزا اعتقاده الراسخ فى أن حرية التأمل والنشر يجب أن تكون مكفولة للجميع ،وهو يذهب إلى أن هـذه الحرية ضرورية ضرورة مطلقة للتقدم العلمى والفنى وبهـذا يسبق اسبينوزا كلا من لوك وجون استيوارت مل فى هذه الفكرة .(٥)

وهكذا ارتكزت فلسفة الحرية عنـد اسبينوزا على العقل ، فالعقل الفـردى

---

(1) Elwes : Works of spinoza, p. 9

(2) Wright : Ahistory of modern philosophy. p. 107.

(3) Dunning : Ahistory of poitical theories. vol ii p. 314.

(4) Ibid : p. 316.

(5) Wright : Ahistory of modern philosophy. p. 112.

يحرر الإنسان كما أن عقل الدولة يحرر المجتمع ، وكأن اسبينوزا يدعـــونا إلى ضرورة أن يتبع الإنسان عقله وينأى عن الانفعالات والشهوات والرغبات ، فسياسة اسبينوزا إذا تنزع منزعا أخلاقيا .

ولكن لنا أن نسأل ألا تختلف أفكار بعض الأفراد عن أفكار الدولة ومن ثم يكون نقلهم ونشرهم لأفـــكارهم مادمنا ماتها الدولة وسيادتها العليا ؟ يجيب اسبينوزا بأن غاية الحكومة إنما تتمثل فى تحقيق الحرية ، وقد يخالف الفرد الحاكم فى تفكيره ، بل ومن واجبه أن يخالفه كما يشاء ولكن ليس من حقه أن يفعل ما من شأنه أن يعكر صفو الأمن العام أو إشاعة الفوضى ، فسيادة الحرية إذن يجب الا تتعارض مع القانون ، أو هى محدودة بالقانون . ومن ثم فإن الدولة تتيح للجميع ممارسة الحرية بكل صنوفها على أن تكون مقيدة بقيد واحد هـــو القانون العام وإلا لا نقلب الأمر إلى نوع من الفـوضى الشاملة كتلك التى كانت سائدة فى الحالة الطبيعية الأولى .

وكأن اسبينوزا هنا يدعونا إلى عدم قبول فكرة كبت الحرية الفكرية ، ويقرر أن هذا الكبت لن يؤدى الا إلى النفاق والرياء ، ومن هذه القاعدة يستهجن اسبينوزا فكرة قيام الحاكم بكبت الحريات عن طريق إيداع الأحـــرار فى السجون ويقرر أن أعظم نكبة وأكبر شر يحل بالدولة إنما يتمثل فى نفى وسجن واضطهاد الأحرار لأنهم يؤمنون بآراء مخالفة لا يستطيعون إنكارها .

ولا يجب على الحاكم فى نظر اسبينوزا أن يمنح قطاعا من قطاعات المجتمع حرية أكبر من أحد القطاعات الأخرى فلكى يظهر التفـوق الحقيقى يجب أن تبسط الحريات على الجميع بمقدار متساو تتيح ظهور القيمة الحقيقية لكل إنسان.

ويمكن تلخيص أفكار اسبينوزا عن الحرية فى أن حرية التفكير والقول

يستحيل سلبها من الناس ، وأن الحرية الفردية لا تؤثر على هيبة الحكومة أو حقها طالما أن الحرية الفردية ملتزمة بالقانون ، كما أن هذه الحرية لا تمثل خطرا على الأديان فميدان الفلسفة يختلف عن ميدان الدين .

* * *

ناقش اسبينوزا مسألة العلاقة بين السلطة الدينية وبين السلطة الدنيوية ، تلك المسألة العويصة التي خاضت فيها فلسفات العصور الوسطى وفلسفات عصر النهضة ، فدرس تفصيلا نشأة الدولة العبرانية وكيفية قيامها على حكم ثيوقراطي كما درس أهم وظائفها ، وأسباب إنهيارها وسقوطها التي من أهمها عدم رضاء الملوك عن إزدياد سلطة الأحبار وقيام الصراع والتناحر بينهما كل يحاول الاستئثار بالسلطة والقضاء على سلطة الآخر . ثم ذهب إلى أن الحكم الثيوقراطي الإلهي لا يصلح تطبيقه على شعب آخر غير الشعب العبراني ، بل أنه قاد الدولة العبرانية ذاتها نحو التدهور والاضمحلال، والسبب في ذلك ـ يرى اسبينوزا ـ إنما يرجع إلى أن مثل هذا النظام الثيوقراطي يخلط بين الدين والدولة أو بين السلطة الدينية وبين السلطة الدنيوية .

ولكن ماهو الحل ؟ يرى اسبينوزا أنه من الضروري أن نفصل فصلا حاسما بين السلطتين ، وألا نعطى لرجال الدين أى قسط من أمور السياسة . إلا أنه يعود فيؤكد على ضرورة خضوع رجال الدين للسلطة الدنيوية فهو يرى مثلا أن الدين لا يمكن أن تكون له قــوة القانون إلا إذا ارتأى الحاكم ذلك ، كما ذهب إلى أن الله نفسه لا يحكم حكما مستقلا منفصلا عن رجال الحكم المدنيين ، وأن الشعائر الدينية ذاتها يجب أن تكون مترافقة ومتفقة مع أمن وسلامة الدولة .

ومن ثم ذهب اسبينوزا إلى أن «الحكام الدنيويين يجب أن يتمتعوا بالسلطة العظمى في كل الأمور وفقا للقانون، وأن رجال الدين وعلى رأسهم البابا والأساقفة والقساوسة يجب أن يطيعوا ويخضعوا للسلطة الدنيوية».(١)

• • •

تحدث اسبينوزا عن الحالة الطبيعية الأولى التي تمتع فيها الإنسان الأول بحقوق طبيعية يمنحها إياه قانون طبيعي وما ينجم عن ذلك من حرية تلقائية أنانية يعيش الإنسان فيها وفقا للطبيعة محققا رغباته وميوله ونزواته بقدر ما تتيحه له قوته الطبيعية، وذهب إلى أن تلك الحالة كانت مستحيلة الاستمرار فخرج بفكرة التعاقد الاجتماعي، وقيام الدولة، وانتقال القانون من قانون طبيعي إلى قانون مدني. وتحول الحرية الأنانية إلى حرية عاقلة، وصيرورة العيش وفقا للطبيعة إلى العيش وفقا للعقل. وتوقف عند الدولة فدرس كيفية قيامها وأشكالها مركزا على الشكل الديمقراطي الذي يحقق الحرية: حرية الفكر وحرية القول، ثم تطرق إلى تصور السيادة، وغاية الدولة، وحق المواطنين في الثورة على الحكومات التي تقاعست عن القيام بتحقيق الأهداف المنوطة بها، وتغليب السلطة الدنيوية على السلطة الدينية فأعطانا بهذا «فلسفة اجتماعية وسياسية أكثر نسقية وأعظم تناسقا وترابطا من تلك التي قدمها هوبز، كما أعطانا نظرة أعمق وأشمل من نظرة الفيلسوف التجريبي المادي توماس هوبز».(٢) والحق أن سياسة اسبينوزا بأكملها هي سياسة العقل المتساوق مع الحرية أو سياسة الحرية

---

(1) Wright : Ahistory of modern philosophy p 111.

(2) Ibid p. 198.

المنبثقة عن العقل سواء كان هذا العقل عقل إنسان مفرد أو عقل الدولة* .

---

* ألقت الكثير من الدراسات والأبحاث المزيد من الضوء على فكر اسبينوزا الفلسفي والسياسي، ومن أهم الدراسات دراسة Daff ; R. A. من Spinoza's political and Ethical philosophy (Glosgow 1903) ، ودراسة Balz; A. G. A. من Spinoza : Writings on political philosophy (Newyork 1937) ودراسة Elwes من Works of spinoza (2 vols 1687) ودراسة Pollock, F من Spinoza : His life and philosophy (London 1899) ، ودراسة Roth, L. من Spinoza ، ودراسة Welfson من Spinoza ودراسته من The philosophy of spinoza ، والدراسة التي تحمل نفس العنوان السابق والتي قام بها Mckeon, R ودراسة Martineau من Astudy of Spilnoza .

٤ ـ الفكر الفلسفى السياسى عند لوك

اتجه الفيلسوف الإنجليزى الحديث جون لوك * اتجاها تجريبيا صرفا فيما يتعلق بالفلسفة بوجه عام ، فآمن بالحواس كمصدر أول لمعارفنا، وعن الحواس تنشأ الأفكار البسيطة ، وعن هذه تنشأ الأفكار المركبة ، ومن ثم تقوم معارفنا ابتداء من الإحساسات .

ولقد رفض لوك رفضا قاطعا الأفكار الفطرية التى نادى بها ديكارت قائلا إن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء ينقش عليها كل شىء بواسطة التجربة . ولا يولد وهو مزود بأية أفكار فطرية على ما ذهب إليه ديكارت .

ولقد جاءت فلسفة لوك السياسية متفقة مع الاتجاه العام لنظريته تلك فى المعرفة فكما رفض الأفكار الفطرية فى المجال المعرفى ، نجده يرفض الحق الإلهى للملوك ، إذ أنه رأى أن أفراد الأسرة المالكة لا يولدون وفى دمهم حق إلهى أو فطرى لحكم الناس .

يولد الناس إذن أحرارا ، لا أفكار فى عقولهم ، ولا فطرة فى دمائهم يجعل البعض منهم يتميز عن البعض الآخر . ومن ثم فالمساواة بين أفراد البشر مساواة مطلقة ، مادام أن الطبيعة قد أكدت أن الجنس البشرى من معدن واحد ، ومن أصل مشترك .

وثمة نتيجة هامة تترتب على هـذا ، وهى أنه إذا كان كل إنسان مساويا للانسان الآخر من حيث الميلاد ، فلابد إذن وأن يكون لكل إنسان نفس الحقوق

---

* جون لوك John Locke فيلسوف تجريبى انجليزى عاش ما بين عامى ١٦٣٢ — ١٧٠٤ ، وأهم مؤلفاته « مقال فى الفهم الإنسانى » و « مقالتان فى الحكومة المدنية » .

الطبيعية Natural Rights التى يتمتع بها كل إنسان آخر ، كما أنه لابد أن يخضع الجميع لقانون واحد هو قانون الطبيعة Natural law

ابتدأ لوك من نفس الخط الذى ابتدأ منه هوبز فتحدث عن حالة الطبيعة The state of Nature كمرحلة سابقة على المجتمع المدنى ؛ ولكن تصويره لهذا المجتمع الفطرى الأول كان مختلفا تماما عن تلك الصورة التى أتى بها هوبز . كما أن لوك أنتهى إلى فكرة التعاقد بين الناس كأساس منظم للمجتمع المدنى، وهى نفس الفكرة التى نادى بها هوبز ، ولكن نصوص ومواد وروح العقد الاجتماعى عند لوك تختلف تماما عن مثيلتها عند هوبز . وتحدث هوبز عن سيادة مطلقة تتركز فى يد الحاكم أو الهيئة الحاكمة . أما لوك فقد تحدث عن سيادة المجتمع كله ، وطالب بتحديد سلطة الحاكم وخضوعه القانون .

قيد هوبز الحرية الفردية فى سبيل إقامة حرية مطلقة تتمثل فى الحاكم للونارك أما لوك فقد أطلق الحرية الفردية إلى أقصى مداها، بل ونادى بحق الثورة للشعب إذا ما شعر بأن الحاكم أو الهيئة الحاكمة قد أنحرفت عن خدمة الشعب وصيانة حرياته. وسوف نعرض هنا لتصور لوك عن حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية أولا ، ثم نتناول مفهومه عن العقد الاجتماعى، فرأيه عن الحكومة وفصل السلطات، فاتجاهه نحو حق الثورة ، فمكانته فى تاريخ النظرية السياسية * .

---

* يمكن تتبع أفكار لوك السياسية على وجه الخصوص فى دراسة Simon, W.M. عن John Locke: philosophical and political theory(American political science. Review xiv. june 1951) ودراسة Laski, Harold عن Political thought in England : From Locke to Bentham (London 1920) ودراسة Stocks, J. L عن Locke's contripution to political =

١ — حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية :

صور لوك حالة الطبيعة الأولى على أنها حالة سلام وطمأنينة وأمان ، تسود فيها حسن النية ، والمعونة المتبادلة والمحافظة المتبادلة على الذات . وأن الناس كانوا يعيشون أحرارا متساوين لا يحكمهم إلا القانون الطبيعى الفطرى .

سبقت حالة الطبيعة العقد الاجتماعى ، وحالة الطبيعة عند لوك ليست هى التى نادى بها هوبز ، فلم يرى لوك أن هذه الحالة كانت حالة حرب الجميع ضد الجميع، بل على العكس ذهب إلى أن هذه الحالة كانت تتميز بحرية تامة توجه العقل الإنسانى وتساعد على حفظ الحياة والممتلكات ، ولم يكن هناك إلا قيد واحـــد يتمثل فى قانون الطبيعة ، كما كانت تتميز بالمساواة التى تشير إلى أن كافة الناس سواسية فى

= Locke and the عن Greaves, H. R. ودراسة theory (London 1933)
Lamprecht; ودراسة separation of powers (politica 1 February 1934)
The moral and political philosophy of John Locke عن S. P.
John locke's political عن Gough; J. W. ودراسة (New york 1918
The social contract (Oxford 1957) ودراستهعن philosophy (Oxford
1950) John Locke : ses théories politiques عن Bastide; ch ودراسة
Hamilton, ودراسة et leur influence en Angleterre (paris 1906)
Property According to Locke (Yale Law journal xli عن W. H.
Property in the Eighteenth century عن P. Larkin ودراسة April 1631)
with special reference to England and Locke (Dublin 1930)
John Locke and the doctrine of majority عن Kendall; W. ودراسة
rule (illionis studies in the social sciences, vol xxvi No. 2,
urbana iii, 1941).

الحقوق الطبيعية ، وليس لفرد أن يتميز بقدر منها أكبر من الآخرين (١) .

لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة غير اجتماعية ، إنما كانت فقط حالة غير سياسية . وسبب كونها حالة اجتماعية أن الناس فيها كانوا يتعاملون ويتعاونون على أساس القانون الطبيعى الفطرى الذى يتيح لجميع حالة من الحرية والمساواة واحترام حقوق وحريات وممتلكات الآخرين .

والمساواة قائمة فى فلسفة لوك وفى سياسته ، لقد هاجم لوك الأفكار الفطرية وأدى به هذا فى المجال السياسى أن ينادى بأن الناس ماداموا متساوون منذ الميلاد فإنهم ولابد متساوون فى الحقوق الطبيعية أيضا .

والحقوق الطبيعية يمكن بلورتها فى ثلاث هى : الحياة ، والحرية ، والملكية . فحفظ الحياة Life هى أهم باعث فى الأفعال الإنسانية ولوك لم يختلف مع هوبز فى هذا ، ولكنه اختلف معه فيما يتعلق بمفهوم الحرية Liberty فلقد ذهب لوك إلى أن الحرية ليست تحرير الفرد من المعوقات الخارجية وحسب بل ومن كل قاعدة عدا قانون الطبيعة . والملكية فى ظل قانون الطبيعة تتضمن التمسك بكل ما يملكه الفرد ويساعده على حفظ الحياة ، والاستمرار فيها (٢). ولقد اعتقد لوك أن الملكية Property فى حالة الطبيعة هى ملكية مشتركة ، بمعنى أن كل فرد كان له حق فى أن يحصل على أسباب عيشه فى كل ما تقدمه الطبيعة . أما الحق فى الملكية الخاصة فينشأ بسبب أنه عن طريق العمل يمد الإنسان شخصيته هو إلى الأشياء التى ينتجها ، فهو إذ ينفق طاقته عليها يجعلها جزءا من نفسه . ويترتب على ذلك أن الحق سابق حتى على أى اتفاق صريح بين جميع أعضاء المجتمع ، ومن

---

(1) Maxey : Political philosophies. p.p. 252-253.

(2) Dunning : political theories. Book II p.p. 346-347.

ثم فالمجتمع لايخلق الحق، ولايستطيع تنظيمه إلا فى داخل حدود معينة. فالمجتمع والحكم موجودان لحماية حق الملكية السابق عليهما .

ومعنى هذا أن الملكية الخاصة ترجع إلى الحيازة الأولى للأرض بقصد العمل فأصل الملكية يعود إلى حيازة الإنسان الأول لما يعمل فيه ، أى يرجع إلى حيازته لما يشغله عن طريق العمل(١). يقول لوك « يمزج الإنسان عمله بما يعمل فيه ، ويضيف إليه بعض ما عنده ، ومن ثم يصبح ما يعمل فيه ملكا له » (٢) .

حقيقة أن الله قد أعطى الأرض لأبناء الإنسان ملكا مشتركا لجميع أفراد النوع الإنسانى ، كما منحهم كذلك العقل كى يستفيدوا من استغلالها لصالحهم ، إلا أن كل إنسان أصبحت له ملكيته الخاصة المتمثلة فى ذلك الجزء الذى يعمل فيه بيديه ، ويبذل فيه جهدا لاستغلاله ، وذلك بناء على موافقة ضمنية من بقية الأفراد على أن يمتلك هذا أو ذاك الجزء الذى يقوم بالعمل فيه ، مادام أن هذا وذاك يقرون ضمنيا بملكية كل الأفراد للأجزاء التى يعملون فيها .

تميزت حالة الطبيعة إذن باحترام الحقوق الطبيعية الثلاث ، الحياة ، الحرية ، الملكية ، وبتواجد القانون الطبيعى الذى كان يرتكز على هذه الحقوق . ولم تتميز بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع كما ادعى ذلك هوبز ، ذلك لأن حالة الحرب هذه لا تميز كما يقول لوك المجتمع الطبيعى الأول وحده وإنما يمكن أن تكون علامة أيضا على المجتمع المدنى المتحضر إذا حاول البعض القضاء بالقوة على حياة وحريات وممتلكات الآخرين . إلا أن عيب حالة الطبيعة يكمن فحسب فى أنها لم

(1) Wright : A history of modern philosophy. p. 108.

(2) Locke : Two Treatises of civil government (everyman's Library 1924) p. 131.

تكن تشتمل على تنظيم سياسى يتمثل فى حاكم أو هيئة حاكمة وسلطات تشريعية وتنفيذية وقيدو الية تسهر على حماية حقوق الأفراد فى الحياة والحرية والملكية(١).

يقول رايت ، لم يكن فى حالة الفطرة الطبيعية سلطة موجهة أو منفذة، وكان الناس يتصرفون على أن واجبهم هو حماية أنفسهم بقدر استطاعتهم ، ومعاقبة المعتدين » (٢) . ويقول Maxey «لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة حرب وفوضى، كان قانون الطبيعة ينظم أفعال الناس ، وكان كل فرد يمتلك من القوة والوسائل ما يرد به على عدوان الآخرين عليه ، الأمر الذى أصبح معه كل إنسان هو القاضى الوحيد لأفعاله ، وهو أيضا المنفذ الوحيد لهذه الأفعال »(٣) . فنقطة الضعف إذن فى حالة الطبيعية هى الافتقار إلى عنصر السيادة المنظم والمنفذ لقانون الطبيعة بين الناس .(٤)

لم يكن فى الإمكان أن يكون كل إنسان قاضيا ومنفذا فى ذات الوقت ، يحكم بما يشاء ، وينفذ ما يهوى ، بسبب غياب عنصر السيادة الموجه والمنفذ القانون(٥) ، ولم يعد فى المستطاع تحمل أفعال من يتسم بالجهل والضعف من الناس(٦) ،ولم يصبح فى الإمكان تنظيم وتدعيم حياة الناس وحرياتهم وممتلكاتهم أمام الأخطار الداخلية والخارجية على حد سواء . من أجل هذا تعاقد الناس

---

(1) Dunning : Political theories, Book II – p. 347.
(2) Wright : A History of modern philosophy – p. 166.
(3) Maxey : Political philosophies p. 255.
(4) Dunning : Political theories. Book II p. 348.
(5) Maxey : Political philosophies p. 255.
(6) Dunning : Political theories Book II. p. 349.

واتفقوا بإرادتهم الحرة على تكوين مجتمع سياسى (١) . يقول لوك اتفق الناس طواعية أو تعاقدوا على أن يرتبطوا ، ويتحدوا فى مجتمع يحقق لهم حياة آمنة مطمئنة ، يسعدون فيه بما يملكون ويأمنون فيه مما يتعرض ذلك »(٢) .

٢ — العقد الاجتماعى :

وهو تعاقد طرفاه الشعب من جهة ، والحكومة أو الملك من جهة أخرى ، وليس طرفاه واحدا كما ذهب إلى ذلك هوبز حين قرر أن الحكومة أو الملك أو الحاكم ليست أطرافا فى التعاقد ، ومن ثم فلا يجوز لنا أن نقرر بأنها خرقت القوانين أو انحرفت عن الاتفاق . التعاقد هنا عند لوك هو تعاقد بين الطرفين ، ومن ثم فإذا أخل طرف بهذا التعاقد فإنه يصبح لاغيا ، وينتج عن هذا أن الملك إذا أخل بتعهداته ، أو أهمل فى مسئولياته نحو الشعب أو تخطت سلطاته الحدود التى خولها له الأفراد وجب عزله .

ولا يتنازل الناس فى العقد الاجتماعى عن كل مالديهم من حقوق طبيعية ، إنهم يتنازلون فقط عن القدر اللازم لكفالة الصالح العام فحسب ، ويظل القدر الباقى من هذه الحقوق الطبيعية قائما فى عهد المجتمع السياسى كقيد يرد على حرية السلطان . إن الناس يتنازلون فقط إلى المجتمع عن :

أ ـ حق تنفيذ قانون الطبيعة .

ب ـ حق عقاب من يخرج على هذا القانون .

---

(1) Wright : Ahistory of modern philosophy p. 160.

(2) Locke : Two Treatises of civil government p. 164.

أى يتنازلون عما يجعلهم قضاة ومنفذين فى نفس الوقت القانون الطبيعى ، ويتركون هذا للمجتمع ككل .

فالعقد الاجتماعى إذن يتضمن الموافقة من قبل أفراد الأغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية ، الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعاقبة الخارجين على القانون الطبيعى إلى المجتمع ككل . أما الغاية من هذا التعاقد فهو تنظيم حماية وحفظ كل ما يمتلكه الفرد من حقوق طبيعية تتعلق بحياته وحريته وملكيته ضد الأخطار الخارجية والداخلية(١) . فكأن التنازل هنا ليس تنازلا مطلقا عن كل ما يمتلكه الانسان من حقوق طبيعية كما زعم ذلك هوبز .

إلا أن الأفراد لايتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملك أو السلطان أو الحكومة ، وإنما هم يتنازلون عما تنازلوا عنه للمجتمع بأسره ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون . ولعل لوك كان يريد بهذا أن يجعل المجتمع هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة ، وأن يزيل من الأذهان سلطة السيادة المطلقة التى يتمتع بها الحاكم. يقول رايت « وطبقا العقد الاجتماعى يتنازل كل فرد عن قسط من حقوقه لا للملك كما قرر ذلك هوبز ، وإنما للمجتمع . ومن ثم تصبح قرارات المجتمع بمثابة القانون » (٢) .

وبهذا رجعت سلطة السيادة التى نادى بها بودان وهوبز وغيرهما إلى المجتمع السياسى ، ولم تعد متعلقة بالحاكم أو السلطان. لقد كان لوك يبغى تحديد السلطة السياسية وليس تمجيدها ... ومن ثم فلا شخص ، ولا حاكم ، ولا ملك، تتجسد

---

(1) Dunning : Political theories. Book II. p. 349.

(2) Wright : A history of modern philosophy. p. 167.

فيه سلطة السيادة ، أن السيادة هنا ترجع إلى الشعب ، وإلى الشعب وحده(١).

إن الحقوق الطبيعية التي حدت من سلطة الأفراد في المجتمع الطبيعي الأول، لازالت تحدد من قوة السيادة في المجتمع المتحضر ، مادام الناس يظلون محتفظين بحقوقهم الطبيعية في الحياة والحرية والملكية (٢).

وينتج عن هذا التصور ما يلي :-

١ - يشكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسي للمجتمع ، في مصدر السلطات تشريعا وتنفيذا ، ومن ثم فيجب أن تخضع إرادة الأقليـة للارادة العامة المتمثلة في الأغلبية .

٢ - أن السلطان يمارس مهامه طبقا للقانون ، مراعيا في ذلك الحقوق المتضمنة في قانون الطبيعة ، ومقيدا بنصوص العقد الإجتماعي الذي كان هو أحد الأطراف المشتركة في توقيعه .

٣ - إذا أخل السلطان بمسئولياته ، وانحرف عن تحقيق الغاية التي أتى من أجلها ، فمن حق الشعب إبعاده وإحلال من يحل مكانه .

والواقع أن لوك لم يستخدم لفظ السيادة على الإطلاق ولم يوافق على ماذهب إليه هوبز من تأييد السلطة المطلقة للملك أو الحاكم ، ولم يقرر ما كان سائدا في العصور الوسطى من أن ثمة حق مقدس للملوك يحكمون بواسطته حكما مطلقا استبداديا ، دون أن يكون لأي فرد من أفراد الشعب أدنى حق في المعارضة أو الثورة ، مادام الملك مفوضا من قبل الله لحكم الشعب . لقد آمن لوك على عكس

(1) Maxey / Political philosophies p. 266.

(2) Dunning : political theories. Book. II. p. 350.

هذا - أن السيادة هي سيادة الشعب كله بجميع أفراده، مادام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدني عن طريق العقد الإجتماعي ، والسلطة أيضا مستمدة من الشعب ، وكذلك لا قوة عظمى إلا قوة المجتمع(١) كما آمن بأن الإرادة الحقة ليست هي إرادة الحاكم أو الملك، إن الإرادة الحقة عنده هي الإرادة العامة general Will وهذه الإرادة يجب أن يطيعها الجميع شعبا وحكومة ، لأنها تكون جوهر ووحدة المجتمع (٢) .

وسوف نرى فيما بعد تأثير هذه الأفكار على جان جاك روسو : خصوصا في فكرته عن الإرادة العامة وتمييزها عن إرادة المجموع .

٣ - الحكومة وفصل السلطات :

لقد حددنا الغاية من قيام المجتمع السياسي المتحضر ؛ وهي حماية وحفظ ما يمتلكه الأفراد من حياة وحرية وملكية ضد الأخطار الداخلية والخارجية ، ويلزم أن نحدد الآن وسائل تحقيق هــذه الغاية ، ويرى لوك أن حماية الحيــاة والحرية والملكية يتم :

أولا : بإيجــاد فهم محــدد وتفسير دقيق لقانون الطبيعة الذي يعضد تلك الحقوق .

وثانيا : بإيجاد سلطة تطبيق هذا القانون على جميع أفراد المجتمع بدون أدنى تمايز .

---

(1) Ibid : p. 352.
(2) Ibid : p. 353.

وثالثا : بإمداد تلك السلطة المطبقة القانون بالقوة اللازمة لتنفيذ أحكام القانون ، وحماية المجتمع من العدوان الخارجى .(١)

ولقد أعطى لوك السلطة التشريعية أسمى اعتبار ، واعتبر هذه السلطة أهم وظيفة من وظائف الحكومة ، أما السلطة الثانية فهى السلطة التنفيذية التى تخضع الأفراد لطاعة القوانين . كما يرى أن ثمة وظيفة ثالثة للدولة هى الوظيفة الفيدرالية التى تعنى عند لوك الإهتمام برغبات الأفـــراد فى المجتمع وتحديد العلاقة بين التجمعات المختلفة وبين المواطنين .

ومعنى هذا أن السلطة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هى :ـ

١ ـ السلطة التشريعيـة : ويجب أن تكون فى يد ممثلى الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بالانتخاب أو الوراثة .

٢ ـ السلطة التنفيذية : وهى التى تنفذ القوانين ، والتى يضعها الشعب عن طريق السلطة التشريعية .

٣ ـ السلطة الفيدرالية : وتتكون من ممثلين للمدن والمقاطعات يعينهم الملك ، وهم النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالى فى انجلترا .

يقول Maxey « لقد جعل لوك السلطة التشريعية فوق كل السلطات ، ومـع ذلك فليس لهذه السلطة قـوة مطلقة ، لأنها تتقيـــد باحترام الحقوق الطبيعيـة للأفراد ، كما تتقيد بمراد العقد الاجتماعى »(٢) .

ولما كانت السلطة التشريعية هى أهم سلطة من سلطات الحكومة ، فلقد رتب

---

(1) Ibid : 354.

(2) Maxey : political philosophies. p. 257.

عليها لوك تحديده لأشكال الحكومات ؛ فإذا كان المجتمع ككل يحتفظ فى يده بوظيفة وضع القانون ، ويكتفى فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فإن الحكومة تكون ديمقراطية . وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة يكون أوليجاركيا ، أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركيا.(١)

إلا أن ثمة حقيقة هامة يجب ذكرها هنا ونحن نتناول نظرية لوك السياسية وهو ؛ أن شكل الحكومة قد يتغير ولكن تغيره لا يعنى تغير المجتمع ذاته ، فالمجتمع ثابت لا ينحل بانحلال الحكومة ولا يتغير بتغيرها . ولعل هذا يرجع أساسا إلى فكرة العقد الاجتماعى ؛ إذ أن ما تعاقد عليه الناس هو إقامة المجتمع السياسى ، وليس تحديد شكل الحكومة (٢) .

ولعل أهم فكرة سياسية أتى بها لوك فى الميدان السياسى هى فكرته عن فصل السلطات ، فأولئك الذين يضعون القانون يختلفون وظيفة عن أولئك الذين ينفذونه ، كما أن مهمة الفئة الأولى ليست دائمة ومستمرة زمانيا كما هو الحال بالنسبة الهيئة الثانية ، ذلك أن المشرعين يكتفون بوضع القانون، وتنتهى مهمتهم ريثما ينتهون من وضعه ، أما واجب الهيئة التنفيذية فهو واجب دائم(٢) . يقول لوك ، ولأن القوانين توضع فى فترة قصيرة ، ومع ذلك يكون لها قوة دائمة ونافذة فى الزمان ، فإن الأمر يقتضى إيجاد سلطة تنفيذية ، تتابع باستمرار تنفيذ القوانين والمحافظة على هيبتها . ومن ثم فإن السلطة التشريعية يجب أن

---

(1) Dunning : Political Theories. Book II. p. 355.

(2) Ibid. p. 356.

تنفصل عن القوة التنفيذية »[١] .

ومن جهة ثانية — يقرر لوك — ليس من المعقول أن نعطى لأولئك الذين يضعون القانون واجب تنفيذه ، لأنهم قد يستثنون أنفسهم من إطاعة القوانين التى صنعوها ، أو قد يهيئون القانون لكى يناسب رغباتهم تشريعا وتنفيذا ، ومن ثم يتمتعون بحقوق لا يتمتع بها أفراد المجتمع ، فتنعدم تحقيق الغاية من قيام المجتمع المدنى المتحضر ، وتتعرض بالتالى حريات وممتلكات وحياة الأفراد الأخطار . ومن أجل هذا يجب أن تنفصل السلطتان ، كما يجب أن تنفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن السلطة الفيدرالية ، لأن كلا من هذه السلطات الثلاث تنتمى إلى أصل مختلف[٢] .

والسلطة التنفيذية ليست سلطة مطلقة عند لوك إذ أنها تخضع أيضا القانون على عكس ماذهب هوبز ، وكذلك تخضع السلطة التشريعية ، والسلطة الفيدرالية على السواء القانون ، وذلك لأن القانون لم يوضع لخدمة فئة معينة وإنما وضع أساسا من أجل خير المجتمع ككل وتحقيق الغاية القصوى من تواجده ، ومن ثم فعلى جميع هذه السلطات أن تسير وفق القانون وأن تتوخى العدل وخير المجتمع ككل ، وأن تعمل على حفظ وحماية حقوق الأفراد الطبيعية المتمثلة فى حق الحياة والحرية والملكية .

٤ — حق الثورة :

كتب لوك مؤلفه الرئيسى السياسى «مقالتان فى الحكومة المدنية عام ١٦٩

(1) Locke : Two Treatises of civil government p. 191.

(2) Dunning : Political theories. Book II p. 357.

عشر سنوات بعد ظهور كتاب فيلمر « المسمى « الأبوة Patrairchia » ، ولقد خصص لوك المقالة الأولى من مؤلفه للرد على ماجاء بكتاب فيلمر من آراء حول حق الملوك المقدس(١) أما المقالة الثانية فيدور حول آراء لوك السياسية على نحو ماعرضناه فيما سبق .

ولقد أوضح فيلمر فى كتابه هذا أن حق الملوك المقدس يعطى الملك الحق المطلق فى حكم رعاياه حكما استبداديا ، دون أن يكون لرعاياه أدنى حـق فى معارضته أو الثورة عليه ، وأن من يعارض الملك أو يفكر فى الثورة عليه إنما يعترض على الله ويثور عليه ، لأن الله هو الذى فوض الملك فى حكم الشعب .

وبما أن الملك مفوض من قبل الله ، فله الحق فى أن يضع ماشاء من القوانين دون أن يلتزم هو بما وضعـه ، لأن الإنسان لا يمكنه أن يضع بنفسه قانونا ثم يتقيد به . وهذا القانون الذى يضعه الملك يستمد قدسيته من السلطة الإلهية التى فوضت الملك واخضـع القانون لأنه من صنع الملك ظل الله فى الأرض(٢) . هاجم لوك هذه الفكرة التى أتى بها فيلمر والتى كانت سائدة إلى حد ما فى العصور الوسطى وأتى بنظرية مخالفة تعطى الشعب الحق فى الإطاحة بالملك إذا ما انحرف عن تحقيق الغاية التى تعاقد من أجلها الناس .

إن الملك باعتبـاره طرفا فى العقد الاجتماعى ، إنما يلتزم بتسخير سلطته فى تحقيق الصالح العام ، واحترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، وإخلاله بهذا الإلتزام

---

(١) روبرت فيلمر Robert Filmer : فيلسوف وسياسى معاصر لوك ، أهم مؤلفاته كتابه « الأبوة » وضعه عام ١٦٨٠ .

(1) Maxey : political philosophies. p. 252.

(2) Russell, B: A history of western philosophy p. 642.

يحل للأفراد فسخ العقد والثورة عليه . فالقانون المتحضر عند لوك يعمل على إحترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، وكفالة الالتزامات التى تفرضها الطبيعة والعقل. ومعنى هذا أن لوك يعتبر إقامة الحكومة حادثا أقل أهمية بكثير من العهد الفطرى الأول الذى يصنع المجتمع المدنى . ولوك وإن اعتقد فى تفوق السلطة التشريعية على السلطتين الأخريتين ، إلا أنه يرى أن الشعب يملك السلطة العليا فى تغيير الهيئة التشريعية ذاتها عندما تتصرف بما يتعارض مع الثقة التى وضعت فيها .

وهكذا يحتفظ لوك بحق الثورة الأخـــلاقى ، ويخصص جانبا من نظريته لمناقشة الحق فى مقاومة الطغيان ، إذ يذهب إلى حد القول بأن المجتمع الانجليزى والحكومة الانجليزية شيئان مختلفان وأن الحكومة موجودة من أجل خير المجتمع، فإذا عرضت مصالح المجتمع للتهديد لابد من تغييرها ، وهذا يعنى أنه لا يمكن تبرير حكومة على أساس القـوة ، وإنما يقوم تبرير جميع الحكومات على أساس إعترافها بالحقوق الأخلاقية الكامنة فى الأفراد والمجتمعات ودعمها .

إن الحكومة المدنية بإعتبارهـا ممثلة للارادة الشعبية يتعين عليها أن تعمل إذن على حماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، فإذا ما اعتدت الحكومة على هـــذه الحقوق ، أو قامت بإهدارها ، أو التخفيف منها ، وجب إعلان الاحتجاج من جانب الشعب بالطرق السلمية ، فإذا لم تتحقق للشعب مطالبه ، كان على كل فرد أن يحمل السلاح ، وأن تقوم الثورة لحماية حقوق الأفراد المشروعة فى الحياة والحرية والملكية .

حقاً لقد أعطى لوك القانون سمة أساسية وجوهرية ، وأعتـــبره العنصر الاساسى للحكومة وللمجتمع ، ولـكنه رفـض رفضا قاطعا أن يعترف بسيادة واضعى القانون المطلقة إنه يرفض بمعنى آخر تصور السيادة الذى أتى به هوبز

إلى الميدان السياسى(¹) .

ويرى لوك أن القوة الشعبية تقف بكل صلابة وراء قوة السلطة التشريعية ، وإذا كانت سلطة الهيئة التشريعية مستمدة من ثقة المواطنين . فإن من حق الشعب أن يغير تلك السلطة أو يثور عليها إذا لم تكن أهلا لهذه الثقة ، وانحرفت عن تحقيق الغاية المنوطة بها(²) .

ولكن من هو ذلك الذى يقرر حل الحكومة والثورة عليها ؟ يجيب لوك أن الشعب بأكمله هو الذى يقرر هذا ومن ثم فلقد أعطى لوك حق الثورة للشعب تجاه الحكومة التى انحرفت وشذت عن الطريق الذى رسمه الشعب لها .

٥ - مكانة لوك السياسية :

بلغ لوك منزلة سامية فى تاريخ الفكر السياسى ، فقد ناصر الحرية الفردية ودافع عنها ، وخلص الحياة مما وسمها به هوبز ، وجعلها أكثر معقولية ، ولقد شغل الإنسان فى فكر لوك مركز الحياة ، وأصبح كل ما فى الأرض مساقا لخدمته ولم يعد هو الذى خلق من أجل الأرض(³) .

ولعل عظمة لوك ترجع فى المقام الأول إلى تقديمه للعالم فلسفة عقلية عميقة ذات نسق متكامل ، آمن فيها بعظمة الفرد الإنسانى وقيمته ، وبأهمية وأولوية السيادة الشعبية ، وقضى فيها على الطغيان ، وحق الملوك المقدس ، والإذعان لرهبة القوة ، وأقام فيها الحكم إبتداء من المؤسسات(⁴) .

---

(1) Dunning : Political theories. Book II p. 359.
(2) Ibid : p. 301.
(3) Dunning : Political theories. Book II p. 363.
(4) Maxey ; Political philosophies. p. 264.

ولقد ساهم لوك في إثراء النظرية السياسية بمذهبه عن الحقوق الطبيعية التي تبلور في حق الحياة ، والحرية ، والملكية . وبالتمسك بهذه الحقوق لا في حالة المجتمع الطبيعي الأول ، ولكن في حالة المجتمع المتحضر أيضاً(١) .

نادى لوك بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية «والفيدرالية» وأتى مونتسكيو فاستلهم هذه الفكرة التي أتى بها لوك وطورها في كتابه «روح القوانين» ونادى بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية(٢) ، ضماناً لتحقيق سيادة الشعب في تحديد مصيره ، والوصول إلى أهدافه ، بدون ضغط الطغاة والمتسلطين .

والحق أن كتاب لوك «مقالتان في الحكومة المدنية» لم يكن كتاباً نظرياً صرفاً بل لقد كانت له ثمرات عملية كثيرة إلى حد أنه أصبح كما يقول بارنجتون المؤلف الرئيسي ودستور الثورة الأمريكية (٣).

ويرى رايت أن نظرية لوك السياسية كانت لها تطبيقات عدة ، أهمها ذلك التطبيق الذي ظهر في إعلان استقلال الولايات المتحدة عام ١٧٧٦ ، فحينما رفضت الحكومة الانجليزية التي كانت مسيطرة على الحكم في الولايات المتحدة في ذلك الوقت إجابة طلبات الشعب في ممارسة حقوقه الطبيعية في الحياة والحرية والملكية ، قام الشعب بثورة مسلحة أطاحت بتلك الحكومة ، معلنة قيام حكومة أمريكية مستقلة تؤمن بحق الشعب في الحياة والحرية والملكية (٤) .

---

(1) Dunning ; Political theories. Book II p. 364.

(2) Wrigh : A history of modern philosophy p. 168.

(3) Parrington : The colonial mind (1927) p. 189.

(4) Wright ; A history of modern philosophy p. 168.

كما أن المؤسسات الأمريكية التى قامت عام ١٧٨٧ تبين بوضوح كامل استجابتها بآراء لوك ، فلقد قامت هذه المؤسسات على أساس عقائدى سمح بإعطاء قوة محددة للحكومة الفيدرالية ، وميز بوضوح كاف بين السلطة التشريعية وبين السلطة التنفيذية(١) .

وإذا انتقلنا من أمريكا إلى فرنسا رأينا أن تأثير لوك كان ضخما ، فلقد انتقلت كتاباته وأفكاره إلى مفجرى الثورة الفرنسية من الساسة والمفكرين أمثال ديدرو وفولتير وروسو(٢) خصوصاً تلك الأفكار التى دعمت الحرية الفردية ، وسيادة الشعب على مقدراته ، وحق الثورة ضد أى ظلم يعوق ملكية الأفراد أو حرياتهم أو حياتهم .

يقول Maxey دعونا الآن نطالع أفكار لوك ، ونكرر الإطلاع عليها ؛ فسوف يدهشنا أن نجد فى صفحات مؤلفاته ماهو قابل التحقيق والتطبيق فى مجتمعاتنا الحديثة ، وسوف نكتشف أن لوك لم يكن يبحث عن حرية الأقوى ، أو حرية السلطة وإنما كان يبحث عن الحرية بالنسبة إلى كل إنسان بغض النظر عن ظروفه وموضعه فى الحياة ، وسوف نلاحظ أنه كان يبحث عن الحكومة الممثلة بصدق للأغلبية ، والباحثة باستمرار عن وسائل تحقيق ممتلكات وحريات وحياة أفرادها . ونحن قد نعيش فى عالم لا تتحقق فيه هذه المثاليات التى نادى بها لوك ، ولكننا يجب أن نعيش لبلوغها وإلا فقدنا أعظم ثمار الحضارة (٣) .

---

(1) Ibid p. 168.

(2) Maxey : Political phitlesiophies p. 260.

(3) Ibid : p. 264.

٥ - الفكر السياسى عند مونتسكيو

أ - تقديم :

شاهد القرن السابع عشر نزاعا كبيرا بين الموناركيين وبين البرلمانيين ، واستطاع الاتجاه البرلمانى أن يسود فى انجلترا عقب ثورة ١٦٨٨ ، أما فرنسا فقد سادتها الموناركية التى استطاعت أن تتغلب على كل منافسيها من برلمانيين وديموقراطيين وبروتستانتيين . ولهذا فلقد أعجب الفكر الفرنسى الحر بالاتجاه الإنجليزى الذى يقوم على الحرية السياسية ، وعلى فصل السلطات ، وإنكار الاستبداد والطغيان . كما اتجه إلى إنجلترا الكثير من المفكرين السياسيين والفنانين والأدباء.فتوجه فولتير Voltoire إلى إنجلترا وعاش هناك ثلاثة أعوام كاملة من عام ١٧٢٦ حتى عام ١٧٢٩ وأعجب بجو الحرية والديموقراطية السائد هناك . وحينما عاد فولتير من انجلترا لم يلبث أن توجه إليها مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) لكى يرى التجربة الانجليزية ويعيشها بنفسه .

أنتمى مونتسكيو إلى عائلة نبيلة ذات مركز ويسار أعتنقت البروتستانتيه وسرعان ما عدلت عنها . أما هو فلقد تلقى تعليما كلاسيكيا تأثر منه بتعاليم الرواقية على وجه خاص ، وما لبث أن تحول اهتمامه لدراسة القانون ووصل بواسطته إلى أعلى المناصب . وفى عام ١٧٢٦ أقترحت له عضوية الأكاديمية الفرنسية ولكن لويس الخامس عشر ملك فرنسا أعترض على انضمامه إلى الاكاديمية ، إلا أنه استطاع أن ينضم إلى زمرة الأدباء الخالدين فى فرنسا عام ١٧٢٨ (١) .

---

(1) Ebenstein ; Great political thinkers, p.p. 415-416.

وفى نفس ذات العام أبتدأ مونتسكيو سلسلة زياراته وأسفاره ، فزار هنغاريا وأيطاليا وألمانيا وهولندا وتوجه من هولندا إلى انجلترا فى أواخر عام ١٧٢٩ وظل فيها حتى ربيع عام ١٧٣١ . وأتيح له فى انجلترا الاتصال بجميع الأوساط بما فيها الملكة كارولين Caroline ملكة انجلترا فى ذلك الوقت وأصبح عضوا فى الجمعية الملكية بلندن . إلا أن إعجابه الأكبر كان بالنظام السياسى الســائد فى انجلترا والجو الديموقراطى المرتبط به . ولقد عاد مونتسكيو إلى فرنسا وهو ممتلىء بالمقترحات والأفكار صاغها فى كتابه «اعتبارات حول عظمة وسقوط روما» considerations on the greatness and decline of Rome الذى نشره عام ١٧٣٤ وظهر آثارها فى عمله الرئيسى الذى أسماه روح القــوانين Spirit of the laws والذى نشره عام ١٧٤٨ م والذى ذكر عنه أنه عمل فيــه طوال عمره وأنه لا يقصد به القانون ذاته وإنما روح القانون . والحق أن مونتسكيو تأثر فى كتاباته وآرائه السياسية بمنبعين رئيسيين الأول هــو تاريخ الأمبراطورية الرومانية و والثانى هو النظام السياسى الانجليزى . ولقــد صاغ مونتســكيو تصوره عن الحرية وهو التصور الرئيسى عنده تحت تأثير هــذين المنبعين*

---

* هناك دراسات عــديدة تناولت أصول الفكر السياسى عند مونتسكيو نذكر منها دراســة Montesquieu et le probbème de la من Carcassonne; E. Dedieu, j. ودراسة constitution Francaise au xviiie siele (Paris 1927) Montesquieu et la tradition politique anglaise en France من La politique comparée de من Faguet; E. ودراســة ، (paris 1909) Leroy; M. ودراسة Montesquieu, Rousseau et Voltaire (Paris 1902) Histoire des idées sociales en France : de Montesquieu à من

ب - القانون وروح القانون :

أعتبر مونتسكيو نفسه مشرعا، وكغيره من مفكرى عصره نظر إلى الطبيعة على أنها معيار القانون. يقول مونتسكيو دع الناس يتبعون الطبيعة ،ويستخدمون بذكاء ما تقدمه الطبيعة لهم ، فإنهم سوف يرون الحقائق ويجدون الطريق الملائم لتأسيس النظام الاجتماعى الأحسن (١) . ولكن مونتسكيو يرى أن تعاليم الطبيعة لا يجب أن تستقى من الاستنباطات العقلية المجردة ، بل لابد من تلمسها خلال الوقائع والحوادث التى وقعت وتقع فى الحياة . ومن ثم فلقد أصطبغ تفسيره الظاهرة الاجتماعية والقانون الذى يحكمها بصبغة تاريخية موضوعية محسوسة .

وعلى هذا النحو ينبثق القانون من حقائق إجتماعية ومن علاقات تقوم بين هذه الحقائق . يقول مونتسكيو فى إفتتاحية الفصل الأول من كتابه روح القوانين « إن القوانين عبارة عن علاقات ضرورية تنبثق من طبيعة الأشياء »(٢)

Montesquieu من Fletcher; F.T. ودراسة ، Robespierre (Paris 1946)
and English politics (London 1939) من Levin ; L. M. ، ودراسة
The political doctrine of Montesquieu's Esprit des Lois (New
The Liberty of thought and من Morgan, ch ودراسة york 1936)
من Vaughan; C. E. ودراسة the separation of powers (Oxford 1948)
Studeis in the history of political philosophy before and after
Montesquieu من Sorel; A ودراسة Roussea (Man chester 1939)
(chicago 1888).

(1) Maxey : Political philosophies, p. 308.

(2) Murrey :The spirit of laws (World's greatest literarture 1900. vol xi p.p. xxxi – xxxii.

والحق ان هذا التعريف قد قوبل بكثير من النقد والتهكم ، لقد عرف القانون ابتداء من أفلاطون حتى لوك بتعريفات مختلفة منها من أرجع القانون إلى العقل ومنها من أرجعه الى أوامر الصفوة أو الحكام ، ولكن أحداً منهم لم يخاطر بتعريف القانون على أنه مجرد مجموعة من العلاقات .وأيا ما كان من فهمنا لتعريف مونتسكيو القانون فإن أهم نقطة يمكن استخلاصها هي أن مونتسكيو يستبعد صفة القهرية أو الإلزامية عن القانون ، ويرى أن كل ما يوجد يتضمن علاقة مزدوجة من العلة والمعلول وأن هذه العلاقة تفصح عن قانون وجود الشيء (١).

ولكن لما كان القانون ليس قسريا على هذا النحو ، ولا يرتبط بقوة قهرية تجبر الناس على تنفيذه ، فإنه لمن الواضح أن هذا التعريف غير كاف،ومن ثم فإن مونتسكيو يقدم صيغة يراها مناسبة وكافية لتغطية هذا النقص .

وينبغي أن نلاحظ منذ البداية أن روح القوانين وليست القوانين ذاتها هي بغية وهدف مونتسكيو ، ذلك أن مونتسكيو يرى أنك إذا أردت أن تعلم الحقائق عن شعب ما فعليك أن تعرف روح القوانين المؤسسة لجوهره لا أن تتوقف عند أوامر الصفوة أو المشرعين ، عليك أن تعرف كيف قامت القوانين ، وأن تتعمق بداياتها ، وأن تعرف صلات العلة بالمعلول فيها سواء في أصلها أو في تطورها ، وأن تكتشف الوظائف المنوطة بها ، والمبادىء التي تنطوي عليها.(٢)

إن تعريف مونتسكيو القانون على النحو السابق هو تعريف عام ينطبق على المخلوقات العاقلة وغير العاقلة يقول مونتسكيو : إن كل الموجودات لها قوانينها الله له قوانينه ، والعالم المادي له قوانينه ، والإنسان الكائن العاقل له قوانينه ،

(1) Dunning : History of political theories. Book II p. 396.
(2) Maxey : Politeical philosophies. p. 308.

والحيوانات أيضا قوانينها »(¹) . وبالاضافة إلى ذلك فإن هناك قوانين تعبر عن العلاقات التى تقوم بين هذه الموجودات ، ويقرر مونتسكيو أن أهم القوانين هى تلك التى تتصل بالإنسان ، وأن الإنسان وجد قبل أن توجد القوانين . يقول مونتسكيو وقبل أن توجد القوانين المنظمة لحياة الإنسان كان هناك وجود انسانى يخضع لقوانين الطبيعة Laws of nature وتميز هذا الوجود الإنسانى الأول بأن الإنسان فيه كان قريبا من الحيوان .

لم يتمتع الإنسان فى الحالة الطبيعية الأولى بالمعرفة ، كانت لديه فقط إمكانية المعرفة أو القدرة عليها . كان أول ما فكر فيه هو حفظ بقاء نفسه ، وكان عليه أن يكيف جميع ظروفه لكى يحقق هذه الغاية . كانت دوافعه الأولى تتجه نحو تحقيق الأمن لنفسه ، ولذلك سرعان ما كان ينقلب إلى وحش كاسر إذا ما أصابه جوع أو أحاق به خطر خارجى . ومادام القانون يعبر عن علاقة قائمة بين حقائق موجودة فى الواقع لذا كان أول قانون من قوانين الطبيعة هو قانون السلام والأمن .

وبعد تحقيق حفظ بقاء النفس كان هم الإنسان الأول أن يحاول إرضاء رغباته وشهواته عن طريق الاتصال بالآخرين والتزاوج ، ومن ثم ظهر القانون الطبيعى الثانى وهو قانون السعادة الناتجة عن الاحتكاك والاتصال بالآخرين .

ولقد نتج عن الاجتماع بالآخرين وعن التزاوج والتناسل قانون ثالث هو قانون حب الحياة الاجتماعية . وحينما بدأ العقل فى النضوج ، ظهر على المسرح قانون طبيعى رابع هو قانون الرغبة العاقلة فى الحياة فى مجتمعات (²) .

---

(1) Montesquieu : The spirit of laws, p. 1.

(2) Maxey : Political philosophies. p. 309.

« وحينما دخل الإنسان فى دولة المجتمع ، فقد إحساسه بضعفه ، وأمحت المساواة بين الناس ، ومن ثم بدأت حالة الحرب»(١) . وتنتج حالة الحرب هذه عن طريقين : طريق الأفراد من جهة وطريق المجتمعات من جهة أخرى ، فحينما يشعر الفرد بالأمن والسلام ، وتنتهى عنده حالة الخوف والجبن الأولى فإنه يبدأ فى تقوية نفسه ، ويحاول الاستفادة ما أمكنه وبقدر طاقته وقوته من مميزات حياته فى المجتمع الذى ينتمى إليه. وتتعارض أهدافه بطبيعة الحال مع أهداف الآخرين ، ومن ثم تنشأ حالة الحرب بين الأفراد . وكذلك الأمر بالنسبة إلى المجتمعات ، ذلك أن كل مجتمع يحاول تقوية ذاته ، ويتناسى خوف حالة الطبيعة الأولى ، ويتخذ السمة العدوانية ، وها هنا تقوم حالة الحرب بين المجتمعات .

ويلزم نتيجة لحالة الحرب هذه سواء بين الأفراد أو بين المجتمعات أن يقوم القانون الوضعى Positive Law الذى يحتوى على أقسام ثلاثة :

١ — قانون الأمم The law of nations

الذى يضبط العلاقات بين المجتمعات أو الأمم .

٢ — القانون السياسى Political Law

الذى يضبط العلاقات بين الفرد ومجتمعه وينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

٣ — القانون المتحضر أو المدنى Civil Law

الذى يضبط العلاقات بين الفرد والآخر أو بين المواطن والمواطن داخل المجتمع الواحد .

وواضح كما يقول Maxey أن هذه الأنواع الثلاثة من القوانين ترتكز على

---

(1) Montesquieu : The spirit of laws p.p. 4–5.

العـــلاقات . (١) وواضح أيضا أن قانون الأمم قانون عام ينطبق عـــلى كل المجتمعات ويؤسس على المبدأ القائل بأن على كل أمة أن تفعـل كل خـير فى حالة السلام وأقل ضرر فى حالة الحرب ، فى حـين أن القـوانين السياسية والمتحضرة تختلف من دولة إلى أخرى ، وتنتج عن تفاعل العقل الإنسانى مع الظروف الخاصة بكل دولة على حدة (٢) .

ويرى مونتسكيو أن القانون يرتبط إرتباطا علائقيا بنظام الحـكومة ، وبالأحوال الجوية وأحوال التربة ، وبالعادات والتقاليد والعرف ، وبالتجارة والمال ، وبالدين . يقول ابنستاين « إن القوانين لها علاقات بالأحوال الجوية لكل مجتمع ، وبحالة التربة ، وبمكانة المجتمع ومداه ، وبطبيعة السكان ، وبدرجة الحرية المتاحة ، وبالدين ، وبالميول ، وبالأعـداد وبالتجارة وبالعادات والتقاليد » (٣) وسوف نلمس علاقة القوانين بهذه العناصر خلال دراستنا للفقرات التالية .

جـ - أشكال الحكومات :

قبـل مونتسكيو التقسيم الثـلاثى للحكومات والذى يقسمها إلى : حكومـــة جمهـورية Republican وحـكومة موناركية Monarchie وحكومة استبدادية Despotie ، وهذا التقسيم الثلاثى يصبح رباعيـــا حينما يقسم مونتسكيو الشكل الأول إلى قسمين هما : الحكومة الجمهورية الديموقراطية من جهة ، والحكومـــة الجمهورية الارستقراطية من جهة أخرى (٤) .

---

(1) Maxey ; Political philosophies. p. 310.

(2) Dunning : A history of political theories. Book II p. 398

(3) Ebenstein ; Great political theories. p. 417.

(4) Dunning : A history of political theories Book II. p. 399.

ويقيم مونتسكيو تقسيمه هذا على أساس الطبيعة nature أى طبيعة النظام من جهة ، وعلى أساس المبدأ principle من جهة أخرى .

أما من حيث طبيعة النظام أو بناء الحكومات فلقد لاحظ مونتسكيو أن عنصر السيادة فى النظام الجمهورى اما أن يتمثل فى الشعب كله أو فى جزء منه ، أما النظام المونارکی فإنه يقوم على حكم فرد واحد يحكم بالقانون . أما الحكم الإستبدادى فهو يقوم على حكم فرد واحد لا يلتزم ولا يحكم بالقانون .

ويلاحظ داننج أن مونتسكيو لم يلتزم بأساس واحد للتقسيم ؛ فهو يميز بين الحكومات على أساس العدد تارة وعلى أساس الحكم تارة أخرى . وبالإضافة إلى هذا فإن الأنواع التى ذكرها هى أنواع قديمة قدم التفكير السياسى ذاته(١).

هذا من ناحية طبيعة النظام ، أما من ناحية المبدأ المسيطر فى كل شكل من أشكال الحكومات السالفة فيذكر مونتسكيو أن لكل منها مبدأ يخصها دون غيرها ؛ فنى الشكل الجمهورى يكون المبدأ المسيطر هو مبدأ الفضيلة Virtue . والفضيلة هنا ليست أخلاقية الاتجاه أو مسيحية المنبع ولكنها سياسية المعنى ويقصد بها مونتسكيو « حب الوطن وحب المساواة » . فى النوع الديموقراطى من هذا الشكل تلعب الفضيلة دورا أساسيا هاما . أما فى النوع الأرستقراطى فإن مبدأ الفضيلة يأخذ شكلا خاصا بحيث يصبح مرادفا للاعتدال Moderation بمعنى أن على الفئة الحاكمة فى الأرستقراطية أن تراعى الاعتدال فى علاقات الأفراد بعضهم ببعض سواء كانوا حكاما أو محكومين . ومن ثم يكون الاعتدال هو روح الحكومة الأرستقراطية بشرط أن يرتكز على الفضيلة وأن يكون مدعما

---

(1) Ibid : p. 400.

بالروح أو بالطاقة. أما مبدأ المونارکية فهو الشرف Honour ،ذلك لأن التميز على أساس المركز والمكانة هو السمة الرئيسية لهذا النوع من الحكومات . بمعنى آخر إن فضيلة حب المساواة لا تكون هى الأساس فى الحكومة المونارکية كما كان الأمر بالنسبة للديمقراطيات وإنمـــا لابد هنا من وضع تميزات الأفراد وانفراديتهم الفريدة المقامة على أساس من الشرف موضع الاعتبار. يبقى الشكل الأخير وهو الشكل الاستبدادى ، ويرى مونتسكيو أن مبدأ هذا الشكل هو الخوف Fear حيث يقوم الحاكم الطاغية بالبطش والتنكيل واستخدام القوة والعنف والارهاب ضد كل من يبدى رأيا ، أو يبتكر عملا ، أو يتفوه بقول . وبديهى أن الحاكم هنا يخاف الجماهير ، كما تخاف الجماهير الحاكم .

ويرى مونتسكيو أن القوانين والتشريعات وكذلك نمـــط التعليم السائد يختلف من شكل إلى آخر . والحق أن مونتسكيو لم يضف شيئا بالنسبة إلى هذه الأمور فيما يتعلق بالحكومة الجمهورية وبالحكومة الاستبدادية عما ذكره الأقدمون ، ولكنه أضاف إضافات طريفة فيما يتعلق بالحكومة المونارکية التى تحيا طبقا لمبدأ الشرف ، ذلك أنه أكد على ضرورة وضع عنصر النبالة موضعا رفيعا فى الحقلين السياسى والاجتماعى .

إن القوانين فى الديموقراطيات يجب أن تتجه إلى تأكيد حب المساواة وممارسة الأمور الاقتصادية ممارسة سليمة ومتوازنة . وها هنا يعود مونتسكيو إلى الرأى القديم القائل بضرورة توزيع الثروات توزيعا عادلا ، وما يستتبع ذلك من ضرورة أن تتجه القوانين نحو تأكيد هذا الاتجاه .

أما فى الارستقراطيات فيجب أن تتجه القوانين نحو الحد من اتجاه الطبقة

الارستقراطية الحاكمة نحو الإثراء والغنى على حساب المحكومين . ومن ثم تهدف هذه القوانين إلى تحقيق الاعتدال فى القوة والثروة .

أما الموناركيات فيجب أن تتجه القوانين فيها نحو حماية وتمجيد سمات النبالة nobility ، وذلك لكى تتمكن هذه الحكومات من الحكم وفقا لمبدأ الشرف وإلا انقلبت إلى حكومات استبدادية .

وبديهى أن الحاكم المستبد لايستند إلى قانون ولايرتبط بأى تشريع اللهم إلا إذا سمينا البطش قانونا والإرهاب تشريعا ، وذلك لأن مبدأ الحكومات الاستبدادية هو الخوف .

د- انتقال وتحول أشكال الحكومات

رأى مونتسكيو ماسبق أن ارتآه أرسطو وغيره من المفكرين السياسيين من أن تغير الحكومات وانتقالها من شكل إلى آخر أمر ضرورى وحتمى ، وأن فسادها يرتبط بفساد مبدأها الذى تقوم عليه . يقول مونتسكيو « إن فساد أى حكومة يبدأ عادة بفساد المبدأ الذى تقوم عليه »[1] . وأن دوام أى شكل من أشكال الحكومات يعتمد على دوام وبقاء الروح الخاصة المميزة لهذا الشكل أو ذاك .

وعلى هذا النحو تنهار الديموقراطيات إذا مابدأ الشعور بالمساواة الحقيقية فى الاندثار ، كما تفسد الأرستقراطيات إذا ماتوقفت روح الاعتدال ، كما تبدأ الموناركيات فى الانهيار حينما يتلاشى مبدأ الشرف ، وإذا مازال مبدأ الخوف

(1) Montesquieu ; The spirit of laws. Book viii ch i.

لدى الحكومات الاستبدادية زالت وتدهورت .

أما كيف يحدث التحول من شكل إلى آخر فإن مونتسكيو يذكر أنه حينما يفسد مبدأ الديموقراطيات فإن روح المساواة إما أن تفقد كلية وإما أن تصل إلى ذروتها ومنتهاها . فى الحالة الأولى تتحول الديموقراطيات إلى أرستقراطيات ، وفى الحالة الثانية تتحول الديموقراطيات إلى حكومات فوضوية أولا ثم إلى حكومات استبدادية . وحينما يفسد مبدأ الأرستقراطيات وتختفى روح الاعتدال وتلجأ الطبقة الأرستقراطية إلى الاستئثار بالثروات على حساب المواطنين تنهار الحكومة الأرستقراطية وتتحول إلى حكومة أوليجاركية . أما التحول الوحيد الذى يحدث لدى الموناركيات فهو انتقالها من حكومات موناركية إلى حكومات استبدادية ، ويتم هذا حينما تتخلى الموناركيات عن مبدأ الشرف وتبتعد عن تطبيق القوانين .

ويرى مونتسكيو أن كل القوانين والتشريعات تكون صادقة بالنسبة إلى طبيعة النظام الذى ترتبط به ، وارتباطها بمبدأ تقوم عليه . ولكن حينما يتغير المبدأ أو روح المجتمع فإن القوانين أو التشريعات المرتبطة به يجب أن تتغير أيضا لكى تتلاءم مع المبدأ الجديد .

إلا أن مونتسكيو يطالعنا برأى آخر يربط فيه بين حجم الدولة وبين شكل الحكومة . والحق أن هذا الرأى كان مثار تفسيرات أفاد منها الطغاة والمستبدون أكثر من غيرهم . فلقد رأى مونتسكيو أن الحكومة الجمهورية يناسبها مقاطعات قليلة أى يوافقها حجما أقل ، وأن الحكومة الأرستقراطية يناسبها اتساعا معتدلا أو حجما أكبر ، وكذلك الموناركية ، أما الحكومة الاستبدادية فيناسبها حجما ضخما ومقاطعات أكبر وأعظم ، ويستتبع ذلك بداهة أن أى تغيير فى حجم

الدولة لابد وأن يتبعه تغير فى شكل الحكومة ذاتها . وطبقا لهذه القاعدة تعطى الديموقراطيات بدوام أقل ، مادام أن الاتجاه هو استمرار زيادة عدد السكان ومايستتبع ذلك من استمرار فى زيادة حجم الاراضى، ومعنى هذا أن الحكومات الديموقراطية لاتلبث أن تتحول إلى حكومات ارستقراطية فمونارکية فاستبدادية طبقا للاتساع التدريجى فى مساحات الأراضى والمقاطعات ، وبالطبع فإن هذا يضير الديموقراطيات ويفيد المونارکيات إلى حد ما ويكون فرصة سانحة للحكومات الاستبدادية ..

إلا أن دانج يرى أن مونتسكيو كان يمهد الطريق بذلك لا إلى تثبيت الحكومات الاستبدادية ولكن إلى قيام النظام الفيدرالى بين الحكومات الجمهورية، فالنظام الفيدرالى فى رأيه يجمع بين مقاطعات شاسعة ويتميز فى نفس الوقت بالاحتفاظ بالروح الجمهورية (١) .

عارض مونتسكيو بهذا الرأى الأخير مكيافيلى ، فبينما رأى الفيلسوف الإيطالى أن نمو حجم الدولة ضرورى لحياة وبقاء الدولة سواء أكانت جمهورية أو مونارکية ، فإن الفيلسوف الفرنسى ذهب إلى أن المساحات الشاسعة جدا لاتتوافق إلا مع الحكومات الاستبدادية .

٥ - الحرية والعبودية :

ونظريات مونتسكيو عن الحرية من أعظم تأملاته ، وأكثر أفكاره خصوبة وثراءا ، وهى من ثم تحتل أولى مكانة فى نسقه السياسى والفلسفى . وعلى الرغم من

---

(1) Dunning : A History of political theories. Book II p. 408.

أن مونتسكيو قد خصص لبحثه عن الحرية عدة كتب من مؤلفه روح القوانين إلا أن الحرية تنساب خلال مؤلفاته كلها ....

أدرك مونتسكيو الآراء المتفاوتة والمختلفة عن تصور الحرية خلال عصور التاريخ ، وأراد أن يصل بهذا التصور إلى أعلى درجة له من الدقة والوضوح فذهب إلى أن الحرية تعنى بالمعنى العريض لها أن يفعل الإنسان مايراه طبقا لإرادته الخاصة ، وأنها يمكن أن تنقسم إلى نوعين الأول سياسي والثانى مدنى متحضر .

أما الحرية السياسية Political Liberty فهى تتكون من القدرة على القيام بأى فعل تسمح به القوانين ، ومعنى هذا أن هذه القدرة لا تكون مطلقة بحيث تحقق كل رغبات ونزوات الفرد بل أنها تتغير بما يجب أن يفعله الفرد ، وبديهى أن الحرية السياسية لا توجد إلا حيث توجد حكومة تحترم القوانين وتحقق الأمن الكافى للمواطنين بالقدر الذى يتيح لهم ممارسة الحرية فى ظل القانون ، ومن هذا نخلص إلى أن الحرية السياسية تعنى الأمن الذى يستشعره الفرد حينما يمارس أى فعل يسمح به القانون : واستشعار الأمن هذا لايتم إلا فى ضوء شكل معتدل من أشكال الحكومات يقول مونتسكيو « نحن لانجد الحرية السياسية فى كل شكل من أشكال الحكومات أنها توجد فقط فى الأشكال المعتدلة منها » (١)

والقول بأن الحرية السياسية يجب ألا تتقيد بأى قيد حتى ولو كان هذا القيد هو القانون فيه مغالطة كبيرة . ذلك لأن المواطن إذ أعطى لنفسه الحق فى أن يفعل مايريد بدون قيد أو شرط فإن هذا يعنى أن سائر المواطنين لهم نفس الحق ، ومن ثم تنقلب الدولة إلى نوع من الفوضى كل يسعى إلى تحقيق ما يصبو إليه بدون

(I) Maxey ; Political philosophies p. 310.

مراعاة الآخرين وبدون الاهتمام بمصالح الدولة العليا . يقول مونتسكيو « إن الحرية هى حق فعل ما تسمح به القوانين، وإذا حاول مواطن أن يفعل أفعالا تمنعها القوانين فإنه لن يكون حرا لوقت طويل ؟ إذ لا يلبث سائر المواطنين أن يفعلوا نفس ما فعله » (١)

أما الحرية المتمدينة أو المتحضرة Civil Liberty فلم يحددها مونتسكيو على وجه الدقة ، ويبدو أنه يقصد بها الحرية الشخصية الفردية للمواطنين داخل المجتمع ، تلك الحرية التى تتناقض بالطبع مع تصور العبودية

والواقع أن مونتسكيو كان يهدف من هذه التعريفات والتحديدات إلى وضع وتحديد ملامح التنظيم الحكومى الصالح والجدير بتحقيق تلك الحرية السياسية والتى تعنى توفير الحرية لكل فرد فى أن يفعل ما يريد شريطة أن يلتزم بالقانون .

ولتوفير الحرية السياسية يجب أولا أن يكون ولاء المواطنين للقوانين وليس للأشخاص ، كما يجب أن يتوفر ما أسماه مونتسكيو بفصل السلطات التى تقوم بحكم الدولة فصلا متوازيا عادلا لايتيح لسلطة منها السيطرة على الأخرى . إن الحرية لاتوجد إلا حينما تتحدد وتتمايز سلطات القوى الحكومية ، وهذا التحديد لايضير الحرية لأننا لو تركنا القوة المطلقة فى يد واحدة دون مراقبة أو نقد أو تعليق لسارت وفق هواها ، وأصبحت قوة مطلقة عمياء تتجه فى أى اتجاه تراه ولكن النظام الذى يرتب تنظيما تؤثر فيه قوة على أخرى ، وتراقب فيه هذه تلك ، هو الضمان الوحيد اللازم لتوفير الحرية . ويرى مونتسكيو أن النظام الوحيد المعروف فى التاريخ والذى تأسس على احترام الحرية السياسية هو النظام الإنجليزى بحيث

---

(1) Montesquieu : The spirit of laws. p.p. 150–154.

احتوى هذا النظام الأخير على فصل السلطات بطريقة متوازية تتيح لقوة ما أن تشرف وتناقش وتنقد قوة أخرى (١)

يقول ابنستاين « أعجب مونتسكيو بالنظام الحكومى الإنجليزى الذى ضم ملامح الموناركية كقوة تنفيذية ، وملامح الأرستقراطية (مجلس اللوردات) كجزء من القوة التشريعية ، وملامح الديمقراطية (مجلس العموم) كجزء من القوة التشريعية أيضا . وعلى الرغم من وجود تلك الملامح المونارکية والارستقراطية والديمقراطية فى الحكومة الانجليزية إلا أن كل قوة منفصلة عن الأخرى » (٢)

يقول مونتسكيو فى كتابه روح القوانين « توجد فى كل حكومة ثلاث سلطات : سلطة تشريعية ، وسلطة تنفيذية تنظر فى المسائل المتعلقة بقانون الأمم ، وسلطة تنفيذية تنظر فى المسائل المتعلقة بالقانون المدنى ؛ السلطة الأولى تضع القوانين الوقتية والدائمة ... والثانية تعلن الحرب أو السلم ، وتصدر وتستورد ... وتحفظ الأمن العام ، وتقاوم الغزو الخارجى . والثالثة تعاقب المجرمين ، وتفض المنازعات التى تقوم بين المواطنين ؛ لذا يستحسن أن نسمى السلطة الأخيرة بأسم السلطة القضائية » (٣)

والواقع أن نظرية مونتسكيو عن فصل السلطات مأخوذة بروحها من الفيلسوف الإنجليزى جون لوك . إن السلطات التى نادى بها مونتسكيو هى تقريبا التى نادى بها جون لوك مع إختلاف فى التسميات والترتيب ، فلقد قال لوك إن السلطات وهى على التوالى ؛ السلطة التشريعية ثم السلطة الفيدرالية ثم السلطة

---

(1) Dunning ; A history of political theories Book II. p. 412.

(2) Ebenstein : Great political theories. p 418.

(3) Montesquein ; The spirit of laws. p.p. 150–154.

التنفيذية . أما مونتسكيو فلقد أحل السلطة التنفيذية محل السلطة الفيدرالية ، ثم حل السلطة القضائية محل السلطة التنفيذية وهى السلطة الثالثة عند لوك ، فأصبحت السلطات عنده وهى على التوالى السلطة التشريعية ثم السلطة التنفيذية وأخيرا السلطة القضائية . (١)

وتختص السلطة التشريعية بتشريع القانون ، وتختص السلطة التنفيذية بإعلان حالة السلم أو حالة الحرب وتحقيق الأمن للمواطنين ، أما السلطة القضائية فتختص بمعاقبة المجرمين والفصل فى منازعات المواطنين .

ويرى مونتسكيو أن كل سلطة من هذه السلطات الثلاث يجب أن يمثلها أعضاء مختلفون عن أعضاء السلطتين الآخرتين . وعلى هذا النحو يمتنع أن يكون عضو مشرعا ومنفذا وقاضيا فى نفس الوقت ، كما يمتنع على أى عضو كان أن يجمع فى يديه بين سلطتين إثنتين . يقول مونتسكيو « وحينما تتساقط السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية بشخص واحد ، أو بهيئة واحدة ، فإن الحرية تمتنع ، وذلك لأن ذلك المونارك أو تلك الهيئة يمكن أن تشرع قوانين استبدادية وتنفذها أيضا بطريقة استبدادية . وبالمثل فإن الحرية تمتنع إذا لم يتم فصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية ، وذلك لأنها لو أتحدت بالسلطة التشريعية فإن حياة وحرية المواطنين سوف تكون تحت نير الاستبداد ، حيث سيكون القاضى هو نفسه المشرع فى ذات الوقت . وكذلك فإنها إذا أتحدت بالسلطة التنفيذية فإن القضاة سوف يتصرفون بعنف وقسوة » (٢)

---

(1) Dunning : A history of political theories Book II p. 212.

(2) Montesquieu : The spirit of laws p.p. 150–154.

آمن مونتسكيو بالحرية وهاجم كل نظرية أو فكرة تنادى بمعقولية العبودية أو بأنها ظاهرة طبيعية يقول مونتسكيو « لقد ظن أرسطو أنه يوجد عبيد وأن هذا شيء طبيعى ولكنه لم يستطع البرهنة على ذلك »(١)

والحق يقول مونتسكيو أن الانسان يولد مساويا لكل إنسان آخر، إن القول بالعبودية يخالف من ثم نظام الطبيعة »(٢) بل يرى مونتسكيو أن الانسان لا يستطيع أن يتنازل عن حريته أو أن يبيعها إذ بأى ثمن يبيع الإنسان حريته؟ وحتى لو استطاع أن يبيع نفسه وحريته فإنه لا يملك أن يبيع أبناءه لأنهم يولدون أحرارا وحريتهم ملكهم.

و ـ تأثير الطقس والطبوغرافيا

ذهب مونتسكيو إلى أن الأحوال الجوية من حرارة وبرودة وجفاف ورطوبة تؤثر على أعضاء الجسم الإنسانى من الناحية الفسيولوجية والسيكولوجية والعقلية. ومن ثم فإن المجتمعات تتفاوت طبقا لخصائص الناس التى تتفاوت بدورها تحت تأثير إختلاف الأحوال الجوية. ويعطينا مونتسكيو مثالا على ذلك فيقول إن مجتمعات الطقس الحار تتميز بالكسل والاسترخاء، بينما مجتمعات الطقس البارد تتميز بالنشاط والطاقة والحيوية، وأن هذا يفسر لنا حالة الرهبنة فى المجتمعات حارة الطقس وحالة السكر فى المجتمعات باردة الطقس. ويستطرد مونتسكيو فيبين أن الحرية السياسية تتحقق بأعظم معانيها لدى شعوب الطقس البارد، بينما تسود العبودية لدى الشعوب حارة الطقس حيث تعمل حالة الاسترخاء والكسل على خضوع الناس تماما للحكم المطلق الاستبدادى. وينتهى مونتسكيو

(1) Ibd : p. 240.
(2) Ibid : p. 241.

من تحليله هذا إلى القول بأنه كلما ارتفعت درجة الحرارة كلما ساد الحكم الاستبدادى وكلما قلت كلما كان الجو ملائماً لظهور الديموقراطيات . يقول مونتسكيو « بعض البيئات تصلح للحرية وبعضها معادى لها ، الأولى تمثلها البيئة الباردة ، والثانية تمثلها البيئة الحارة »(١)

• • •

تحدث مونتسكيو عن الطبوغرافيا ، وبين تأثير التربة على المجتمعات والحكومات فذكر أن الخصوبة تتصل بالسهول ، بينما يتصل الجدب بالجبال ، وأن حياة السهول وهى لا تمنح مانعا طبيعيا للمقاومة والدفاع ينشأ عنها نظام استبدادى طغيانى ، أما حياة الجبال فهى تؤكد الحرية لأنها تمنح الناس مانعا يساعدهم على المقاومة الطويلة كما أن سمات الناس فى الجبال تكون متجهة نحو الشجاعة والبطولة والجسارة لا إلى التواكل والتكاسل والخنوع طابع بيئة السهول ، وبديهى أن الديموقراطيات يحسن قيامها فى المناطق الجبلية ، بينما تكون بيئة السهول مكانا ملائما لقيام الحكومات الاستبدادية .

و ـ علاقة القانون بالعادات والتقاليد والاقتصاد والدين

يرى مونتسكيو أن كل شعب يتميز بروح عامة تخصه ، وأن هذه الروح العامة نتاج العادات والتقاليد والعرف السائد التى كثيرا ما تصبح فى وقت من الأوقات أعظم من القوانين ذاتها بل إن القوانين تقام إبتداء منها ووفقا لها . ويرى

---

(1) Ibid : p. 322.

مونتسكيو أن العرف والعادات والتقاليد لا يمكن تغييرها بواسطة القوانين اللهم إلا فى حالة الحكم الاستبدادى، بل على العكس يجب أن تتغير القوانين تبعا لتغير العادات والتقاليد . يقول مونتسكيو « وحينما تتغير العادات والتقاليد فإنها لا تتغير وفقا للقوانين وتبعا لها ، إذ أن هذا لا يتم إلا فى ظل الطغيان . إنها تتغير فقط تحت تأثير عادات وتقاليد أخرى » (١) تتغلغل فى الشعب وتقضى على البالى من العرف السائد . إن القانون - يقول مونتسكيو - « ليس مجرد فعل من أفعال السلطة ، إنه قاعدة متصلة ترتبط بالعلاقات الإجتماعية » (٢) .

* * *

لاحظ مونتسكيو وظيفة المال وأهميته فى عمليات التبادل الاقتصادى خصوصا فيما يتعلق بالتجارة العالمية ، وبين أن شئون المال والاقتصاد تؤثر على البنيان الداخلى للمجتمعات ، وتطبعه بطابع مميز ، وبعرف خاص ، وبنشاط محدد وخلص إلى أن القوانين يجب أن تضع فى إعتبارها تلك العلاقات الاقتصادية (٣)

أما الدين فلقد أعطاه مونتسكيو أهمية كبرى فى المجتمع ، وقرر أنه ليس من وظيفة المشرع أن يفرض الدين على الشعب . وعلى الرغم من أن مونتسكيو يعتبر الدين المسيحى أحسن وأعرق الأديان ، إلا أنه رأى أن هذا الدين لا يناسب كل المجتمعات وكل الحكومات ، وذلك لأن الحالات الخاصة بكل مجتمع تحدد سمات الدين المقبول لديه . وعلى هذا فلقد قرر أن الدين الإسلامى

---

(1) Ibid : p. 298.

(2) Ibid : p. 299.

(3) Maxey : political philosophies p. 323.

يوافق الحكومات الاستبدادية أكثر من الدين المسيحى ، وأن الدين المسيحى يناسب نوعين فقط من الحكومات: الكاثوليكية تناسب الموناركيات والبروتستانتية تناسب الجمهوريات .

ز : مكانة مونتسكيو السياسية

يقول سوريل Sorel مبينا مكانة مونتسكيو وأهمية نظرياته وأفكاره «إننا نجد أنفسنا أمام فيلسوف رائع ، ومفكر جسور ، وكاتب حصيف، ومؤلف واسع الخيال ، وفير الابتكار ... ونحن لا نجد فاحصا للمجتمعات الإنسانية ، وعالما بالشئون السياسية ، ورابطا بين الدوافع الإنسانية وبين التنظيمات السياسية ، بأسلوب أدبى رفيع مثل مونتسكيو »(١) .

كان مونتسكيو فرنسيا من القرن الثامن عشر ، تحدد تفكيره بظروف عصره وثقافته وحضارته شأنه فى ذلك شأن أى مفكر ، ولكن جوهر أعماله أتسمت مع ذلك بطابعى العالمية والدوام .

لم يترك مونتسكيو وراءه قطعا أدبية خالدة ، ولم يترك خلفه فلسفة سياسية عميقة بقدر ما ترك لنا منهجا للفكر والسياسة على السواء ، ومنهجه هذا يفكرنا دائما بعقل ناضج ، وقواعد أبدية ، وحقائق خالدة (٢) . يقول دانتج إن مكانة مونتسكيو كفيلسوف سياسى ترجع إلى مجال بحثه وإلى منهجه الدقيق وإلى نظريته عن الحرية(٣).

---

(1) Sorel ; Montesquieu. p.p. 28-20.

(2) Maxey : political philosophies. p. 324.

(3) Dunning : A history of political theories, Book II p. 428.

ترك مونتسكيو أكبر تأثير وأعمقه فى الأجيال المعاصرة له واللاحقة ، ولم يمكث مؤلفه الرئيسى ، روح القوانين ، أكثر من عامين حتى أستنفذ منه ما يزيد عن العشرين طبعه ، وسرعان ما ترجم مؤلفه هذا إلى الانجليزية والألمانية والأسبانية والإيطالية وغيرها من اللغات الأجنبية ، وأطلع عليه سائر المثقفين وأخذوه بالنقاش والجدال والشرح والنقد والتفسير » (١)

---

(1) Maxey : Political philosophies. p. 268.

٦ - نظرية روسو السياسية

قرأ روسو * ذات يوم إعلانا عن مسابقة دعت اليها أكاديمية ديجون في الموضوع الآتي : هل عملت الفنون والعلوم على تنقية الأخلاق ؟ فأجاب روسو بالنفي في بحث له أسماه « مقال في العلوم والفنون » وضعه عام ١٧٥٠ ، وفاز بحثه بجائزة الأكاديمية المذكورة ، وذاع صيته في مختلف البقـــاع ، وفي عام ١٧٥٣ أعلنت الجمعية ذاتها عن موضوع مسابقة أخرى يدور حول « أصل التفاوت بين الناس ، وهل التفاوت مشروع في نظر القانون الطبيعي ؟ » فوضع روسو بحثاً جديداً أسماه مقـــال في التفاوت بين الناس ، نشره عام ١٧٥٤ . كما نشر روسو بعد سنوات قليلة بعد ذلك كتبه السياسية الأخرى كالعقد الاجتماعي ، وأميل أو في التربية ، وهو لويز الجديدة .

ولقد أوضح روسو في مؤلفـاته السابقة تصوره لحالة الطبيعـــة state of nature ، والعقد الاجتماعي social contract ، ورأيه عن السيادة والقانون sovereignty and law وعن الحكومة government وسوف نعرض هنـــا نظرية روسو السياسية في ضوء العناصر السابقة ونضيف عليها مكانته في النظرية

* جان جاك روسو Jean Jaques Rousseau : فيلسوف وأديب وسياسي ولد في جنيف عام ١٧١٢ وتوفي عام ١٧٧٨ ، وأهم مؤلفاته العقـد الاجتماعي ، وإميل ، ومقال في التفاوت بين الناس ، ومقال في العلوم والفنون .

السياسية .

● من مصادر نظرية روسو السياسية يمكن للقارىء أن يرجع إلى دراسة
L'Académie de Dijon et le premier Discours de من Bouchard; M.
Rousseau and the من Cobban; A. ودراسة ، Rousseau (Paris 1950)
Rousseau من Green; F. C. ودراسة ، modern state (London 1934)
من Hendel; ch ودراسة and the idea of progress (Oxford 1950)
من Masson; P ودراسة Rousseau ، Moralist (New york 1934)
ودراسة La religion de jean jacques Rousseau (Paris 1916)
La pensée de jean jacques Rousseau (Paris 1920) من Schinz; A
La politique de jean – jaques Rousseau عن Krafft; O. ودراسة
La philosophie de l'existence من Burgelin; P. ودراسة ، (Paris 1958)
عن Talmon; J.L. ودراسة ، de jean – jacques Rousseau (Paris 1952)
من Vaughenich ودراسة The origins of totalitarian Democracy
(London 1952)The political writing of Rousseau, j j. (Cambridge 1915)
ولقد تُرجم كتاب روسو العقد الاجتماعي إلى كل اللغات الحية تقريباً كما ظهرت دراسات
عديدة تتناول حياته ومؤلفاته بالعرض والتفسير نذكر منها دراسة .Cassirer; E عن
ودراسة The questions of jean–jasques Rousseau (New york 1954)
Rousseau – Totalitarian or Liberal (Newyork 1956)عن Chapman; J.
ودراسة .Groethuysen; B عن روسو (باريس عام ١٩٤٩)، ودراسة
.Josephson; M عنه (نيويورك ١٩٣١) ، ودراسة .Morley; J عنه والتى ظهرت
فى مجلدين فى نيويورك عام ١٨٩٦ ، ودراسة .Mowat; R. B عنه والتى ظهرت عام ١٩٣٨
فى لندن ، ودراسة Vaillinmy عنه (لندن ١٩٣٩) ودراسة Jean Starobnski
عنه (باريس ١٩٥٨) ، ودراسة .Nemo; M عنه (باريس ١٩٥٧) ، ودراسة
.Guéhenno; J عنه فى مجلدات ثلاثة (باريس ١٩٤٨ — ١٩٥٢) ، ودراسة
Mornet; D عنه (باريس ١٩٥٠) ودراسة .Gerin; R عنه (باريس ١٩٣٠)
ودراسة Fabre; J عنه (باريس ١٩١٢) وذلك عدا دراسات أخرى لا تعد ولا تحصى .

أ - حالة الطبيعة :

يرى روسو فى بحثه المسمى «مقال فى العلوم والفنون» أن حالة الطبيعة الأولى كان يسودها الخير والسعادة والفضيلة ، وأن الشرور والآثام والكذب والرياء ماهى إلا سمات المجتمع المتحضر . وهو يقسم بحثه هذا إلى قسمين ، يبين فى أولها أن الآداب الظاهرة فى المجتمع المدنى ، والرقة والأدب فى المعاملة الحاضرة بين الناس إنما تخفى وراءها عادات قاسية وأخلاقا وحشية ، ويرى أن العلوم والفنون هى المسئولة تاريخيا عن ازدهار الكذب ، وذيوع الرياء ، وانتشار التملق والخداع . وأن الانحطاط الخلقى ينمو باطراد كلما نمت المدنية وارتقت الحضارة ، وابتعد الإنسان عن حالة الطبيعة . ويستدل روسو على صحة دعواه بالمفاسد والنواحى اللاأخلاقية واللامساواة التى ظهرت فى الأمبراطورية الرومانية والحضارة الفرعونية ، والمملكة الفارسية القديمة والصين وأسبارطة وأثينا وغيرها .

وفى القسم الثانى من بحثه هذا يرى أن العلوم والفنون عودت رجال العلم والأدب والفن على البطالة والتقاعس ، وأن الترف يزداد بارتقاء العلوم وازدهار الفنون ، فينتشر حب الأشياء الكمالية ، ويعم فساد الأخلاق ، ومن شأن الترف أنه يمحى الخصال العسكرية ، ويقضى على الصفات الأخلاقية . وينتهى روسو من بحثه هذا إلى القول بأن خير وسيلة للقضاء على مساوىء العلوم والفنون هى العودة إلى أحضان الطبيعة وتلمس الفضيلة فى ثناياها . إن الفضيلة فى نظر روسو هى العلم الأسمى الذى يزين النفوس الساذجة ، والأرواح البسيطة ، التى تحيا فى عالم الطبيعة الأولى . يقول روسو «أيتها الفضيلة ! أنت علم رفيع تحفل به النفوس البسيطة ، هل ثمة حاجة إلى هذا العناء الشديد ، وهذا العنت كله حتى نعرفك ؟

أليست مبادئك مطبوعة فى القلوب كل القلوب ؟ ألا يكفى فى تعلم قوانينك أن يخلو المرء إلى نفسه ، ويصغى إلى صوت الضمير فى صمت الأهواء ؟ »

ومعنى هذا أن الفضيلة تميز حالة الطبيعة الأولى وهى مطبوعة فى كل القلوب، وأن امتهان الفضيلة لم يكن موجوداً فى حالة الطبيعة الأولى ، وإنما ظهر بظهور المجتمع المدنى .

من امتهان الفضائل ، وتقدير المواهب ، ولد التفاوت بين الناس ، وقد بحث روسو «أصل التفاوت بين الناس» فى مقال خاص أوضح فى مقدمته أن حل هذه المشكلة يشترط البـــدء بتمييز حالة الطبيعة عن الحالة الاجتماعية ، وأوضح أنه يخاطر ببعض التوصيات التى افترضها لكى يلقى نورا على هذه المشكلة مع أنه من العسير «أن يفرق فى طبيعة الإنسان الحاضرة بين ماهو طبيعى وبين ماهو صناعى ، وأن تعرف جيدا الحالة الطبيعية لأنها ربما لم تكن موجودة ، وربما لم توجد ، وربما لن توجد مطلقا ، مع أنه من الضرورى أن يكون عنها معارف شديدة وصولا لحسن الحكم فى حالتنا الراهنة »(١) . فحالة الطبيعة إذن عند روسو ليست إلا مجرد افتراض افترضه لكى يستطيع التوصل إلى الحكم على حالة المجتمع المدنى .

تغنى روسو بالإنسان الطبيعى الطاهر وقال «إننا مادمنا لانعـــرف الإنسان الطبيعى ، كان من العبث أن نحاول تعيين القانون الذى فرض عليه ، أو القانون الملائم لنظامه . وكل مانستطيع أن ندركه بوضوح كامل حـول موضوع هـذا القانون هو ضرورة حدوثه بصوت الطبيعة من فوره ليكون طبيعيا ، وضرورة

(1) Rousseau ; Discours sur l'inégalité préface.

خضوع من يلزمه له مع علمه بهذا — ويخلص روسو — إلى أن جميع الكتب العلمية لاتعلمنا غير رؤية الناس كما صنعوا أنفسهم ولكننا لسنا ملزمين بأن نجعل من الإنسان فيلسوفا قبل أن نجعل منه إنسانا »(١) .

والإنسان الطبيعي لايستطيع أن يقاوم دافع الرأفة الباطني مطلقا ، ولذا فهو لايؤذى أى إنسان آخر ، ولا يؤذى أى كائن ذى إحساس أبدا .

التفاوت في الجنس البشرى نوعان ، أحدهما طبيعي لأنه يعود إلى الطبيعة ، ويقوم على اختلاف الأعمار والصحة وقوة البدن وصفات النفس أو الروح، والآخر أدبى أو سياسى لأنه يتوقف على التعاقد أو الاتفاق ويتألف هذا النوع من مختلف الامتيازات التى يتمتع بها بعض الناس إجحافا بالآخرين كأن يكون أكثر من هؤلاء ثراء أو نفوذا أو أن يكون فى وضع ينتزع فيه الطاعة. ويصرح روسو بأنه من العبث أن نسأل عن مصدر التفاوت الطبيعى لوجود الجواب فى تعريف الكلمة ذاتها ثم يقول « بما أن موضوعى يهم الإنسان على العموم ، فإنى سأحاول انتحال لهجة تلائم جميع الأمم ، وأفترض نفسى فى مدرسة أثينا مكررا دروس أساتذتى ، متخذا أمثال (أفلاطون) و (اكزينوقراط) قضاة ، والنوع البشرى مستمعا ، فيا أيها الإنسان ، كن من أى بلد شئت ، ولتكن آراؤك كما أردت ، واستمع ،فهذا هو تاريخك كما أرى قراءته ، لافى كتب أمثالك الذين هم كاذبون بل فى الطبيعة التى لا تكذب مطلقا »(٢)

على هذا النحو ينطلق روسو من افتراض حالة الطبيعة ، ويرى أنه افتراض عقلى لايكترث بالحقيقة التاريخية ومع ذلك فهو أكثر نفعا من وقائع التاريخ ،

---

(1) Ibid : préface.

(2) Ibid : préface.

ثم يمضى فى بيان آرائه فيقسم رسالته أيضا إلى قسمين . يوضح فى القسم الأول منها أن الإنسان كان يعيش متوحدا فى الغاب ، يتمتع بجسد مرن قوى ،وبحركة تنقذه من مخالب الحيوان المفترس . كان لايحتاج إلى علاج ولا طبيب، لأن النوع البشرى ليس أسوأ من جميع الحيوانات الأخرى فى هذه الناحية ، وكانت صحته لا تعتل فى الواقع إلا بالإسراف فى تناول الطعام ، أو بممارسة ميول مصطنعة تجهد جسمه وعقله .

كان الإنسان الأول هانئا سعيدا ، لم يعرف القيود ولا الحواجــز ، ولم يصطنع الرياء ، كان يتصرف بتلقائية وحرية ، ولم يكن له مسكن واحد ثابتا، ولالغة ، كانت صرخاته الغريزية تغنيه عن الألفاظ والكلمات. ولقـد علمت الطبيعة الإنسان كل مايريد أن يتعلمه ، ومنحته بكل ما يريد أن يمتلكه أو يستخدمه(١) . لم يكن الإنسان الأول محتاجا إلى معونة الآخرين، ولم يكن جبانا يرهب كل قوة حوله كما ذهب مونتسكيو ، ولم يكن وحشا أنانيا يحارب الجميع كما ذهب إلى ذلك هوبز (٢) ، إن الحرب والخوف والأنانية لم تظهر إلا فى حالة المجتمع المدنى ، وذلك لأن الحياة البسيطة ، المنعزلة ، الغريزية ، التلقائية للانسان الأول لا يمكن أن تتضمن هذه الشرور(٣) .

لم يكن الإنسان الأول بحاجة إلى العقل أو التفكير ، لقد أعطته الطبيعة كل مايحقق رغباته الغريزية ، والطبيعة تضاد العقل وتكرهه يقول روسو ، إذا كانت الطبيعة قد أعدتنا لكى نكون أصحاء ، فإنى أكاد أجرؤ على القول بأن التفكير

(1) Maxey : Political philosophies. p. 350.

(2) Dunning : A history of political theories Book IIp. 8.

(3) Ibid p. 9.

مضاد الطبيعة ، وأن الإنسان الذى يفكر مخلوق فاسد Corrupt Creature »(١)

لم يضل الإنسان الأول ، لأن خياله لم يزين له أمراً ، ولم يدفعه قلبه إلى طلب شيء ، ولم تنشأ الحاجة إلى تغير حالة الطبيعة إلا من الاحتكاك بالآخرين واستعمال الكلام وعلى الرغم من صعوبة المسألة وغموضها ، فإن من الثابت فى نظر روسو أن نمو الذكاء وتكامل العقل ، مرتبطان بنشأة اللغة .

لم يتصف الناس فى حالة الطبيعـــة بالصلاح ولا بالطلاح ، ولم تكن لهم فضائل ولا رذائل ، وإن هوبز مخطىء حين يعتبر حالة الطبيعة حالة طمع وكبرياء وحرب ، والحق فى نظر روسو أن الإنسان الأول ، الإنسان الوحشى كان هائنا سعيداً ، كان كل مايعرفه من الكون هو الغـــذاء والأنثى والنوم ، وكان كل ما يخافه من الشرور هو الألم والجوع ، وأقول الألم ، لا الموت ، لأن الحيوان لا يعرف ماالموت مطلقاً، فمعرفة الموت وأهواله هى من أول ما أكتسبه الإنسان بابتعاده عن الحالة الحيوانية »(٢) .

كانت حاجات الإنسان الأول قليلة محدودة ، وكان إرضاؤها سهلا سريعا ، وكان كل إنسان مساويا لكل إنسان ، يقـــول دانتج « امتازت الحالة الطبيعة بالمساواة التامة ، ولم يكن ثمة تميز أو تفاوت بين فرد وآخر » (٣) ويقول Maxey « كان الناس يتمتعون بالمساواة لأن علاقاتهم كانت قليلة محدودة »(٤) .

كان الإنسان فى حالة الطبيعة طبيعيا ، تأخذه الشفقة من رؤية كائن شاعر ،

(1) Rousseau : Discours sur l'inégalité pt 1.

(2) Ibid : pt. 1'

(3) Dunning : Ahistory of poltical theories. Book II p. 9.

(4) Maxey : political philosophies. p. 361

ولاسيما من أبناء جنسه، يتألم ويتعذب ، لم يكن يشعر حينئذ بالتفاوت إلا قليلا ، بل إن تأثير التفاوت كاد أن يكون معدوما ولكن بذور التفاوت كانت مهيئة الظهور ، عندما تغلغلت إلى الإنسان فكرة الاجتماع . وكان من الجائز في جميع الأحوال ألا يتحقق التفاوت ، وألا يقام المجتمع ، وألا تنمو هذه البذور ، وأن يبقى الإنسان على حالته الأولى ، حالة الحيوان السعيد، إلا أن طائفة من الأسباب تألبت جميعها على ظروف عيش الإنسان ، فتحولت حياته من طور الطبيعة إلى طور الحياة الاجتماعية ، فصار الإنسان شريرا منذ أن صار كائنا اجتماعيا .

وقد أستهل روسو القسم الثاني من بحثه هذا بقوله . إن أول انسان سور قطعة من الأرض وقال (هذه الأرض لي) ووجد حوله أناسا بلغت سذاجتهم درجة تصديقه كان هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني ، وكم من جريمة وحرب وقتل وبؤس وهول كان من الجائز أن يوفرها على البشر ذلك الشخص الآخر الذي كان يستطيع أن يخلع الأوتاد ، ويرفع الحواجز ، ويملأ حفرة الحدود ، ويهيب بالناس قائلا (احترسوا من الإصغاء إلى هذا الدجال ، وحاذروا أن تصدقوا مزاعمه الباطلة، أنكم تضلون أيما أضلال إذا نسيتم أن الثمرات كلها للجميع، وأن الأرض ليست مزرعة لإنسان)،(1) .

ثم يبين روسو الأسباب الطارئة التي أسهمت في تحول الإنسان إلى حياة المجتمع ، ويرجع بعض هذه الأسباب إلى عوامل طبيعية مثل البرد القارس، والقيظ المحرق ، والجدب . فقد أضطرت هذه المؤثرات الإنسان الأول إلى التعاون مع بني جنسه تعاونا موثوقا كان غرضه النجاح في الصيد برا وبحرا والتآزر لتوفير الغذاء وتأمين القوت ، ثم أسهمت الزلازل والفيضانات في قلب هذا

(1) Rousseau : Discours sur l'inégalité pt II.

الاجتماع المؤقت اجتماعا دائما . ولما أخترع البشر لغة الكلام ، وظهرت فكرة التملك ، برز الحسد وصار الشر متأصلا ،وأمسى التفاوت بين البشر منتشرا ومستعصيا.

إلا أن فكرة التملك لم تظهر إلا نتيجة تطور بطىء طويل ، وقد سبقها إلى إلى الظهور أنواع أخرى من التفاوت الغامض أخذت تنساب كلها فى المجتمع البشرى ، فرأى الناس مثلا أن اجتماعهم على هيئة « الات ينفعهم ، فكانت فكرة العائلة طليعة التملك أو الملكية . ثم لما ازدادت العلاقات ، حاول الكثيرون نوال تقدير الغير ، وإثارة إعجابهم ، عن طريق تحقيق التفوق . وكان فى وسع الناس حينئذ أن يظلوا أحرارا أصحاء سعداء صالحين ، ولكن الزراعة والتعدين عجلا مسيرهم نحو التفاوت والبؤس وانقطاع المساواة . يقول داننج «ولما تزايدالبشر، عجلت ظروف التربة ، والمناخ ، وسائر العوامل الجغرافية الأخرى على التفاوت فى السلوك والعادات ... فتميز سكان المناطق الساحلية بالصيد بحرا ، بينما عمل سكان الغابات على الصيد برا ، ومع اكتشاف النار صدفة ، راح الناس يستخدمونها ، فظهرت الآلات الحجرية والمعدنية ، وتحرك التقدم الاقتصادى ، وشيدت الأكواخ واتخذها الناس مآوى ثابتة ، وساعدهذا على تكوين العائلات، وتنظيم الملكيات وبدأ ناقوس الموت يعلن نهاية المساواة بين الناس ،، وقيام التنظيمات الاجتماعية ، فزادت العلاقات بين الناس ، وظهرت أفكار المنافسة والتفضيل والتفرق ، فذاعت الشرور،وانعدام التسامح بين الناس »(١) .ويقول Mazoy « وحينما كثرت العلاقات بين الناس ، ظهر من بينهم الأقوى والأكفأ والأمهر ... وتمرس أولئك بفنون لم يقو عليها الأضعف والأقل كفاءة

---

(1) Dunning : A history of Political theories. Book III p. 9.

ومهارة ، فتميزوا وتفرقوا ، وأصبحوا أكثر غنى من بقية الناس . وهنا أقنع الأغنياء الفقراء على الاتحاد وتكوين المجتمـــع وإرساء أسس الدولة لا لحماية الضعفاء ولكن لكى يكتسب الأغنياء شرعية رسمية فى السيطرة على الفقراء»(١).

إلا أن الانقلاب الأكبر فى حيـــاة الناس قد نجم عن انتشار الزراعـة ، واكتشاف التعدين، فلقد نجم عن زراعة الأرض وتقسيمها وتوزيعها ، ونشأ عن التعدين أن الناس الذين كانوا يعلمون فوق الأرض أصبحوا ملزمين بالعمل فى باطنها من جهة ، ومرغمين من جهة أخرى على أستبدال الطعام بالحديد ، وأدى تفاوت الناس الطبيعى بالقوة والمهارة إلى تفرق اجتماعى مائل فى تفوق الأقوى وسيطرة المهرة والأكفاء ، فانطلقت الأهـواء من معاقلها وظل الأمر على هـذا المنوال حتى شعر الناس يوما بأن مصلحتهم الخلاص من هذه الفوضى ، ووضـع حد لها ، فقيدوا بقيود الحق ما كان مكتسبا بالقوة وحدها ، وأصطلحوا عندئذ على تثبيت القوانين وتنظيم المجتمـع وهكذا ، فبظهور فنون الزراعة والتعـدين ، أصبح كل فرد فى حاجة إلى عون الآخر ، وأوضح التعاون بين الناس أن بينهم تفاوتا فى المهارة والقوة ، فحظى الأقـوى منهم بكمية أكبر من العمل ، وأنتـج المهرة منهم إنتـاجات أكثر ، فظهر الغنى والفقـــير ، وهـذا أصل كل أشـكال اللامساواة(٢).

نعم إن الاجتماع شر ، وينبوع شر ، فالأنانية والفنون ، والحرب، والرق، والرذيلة ، لا وجود لها فى الناس إلا إذا كانوا فقط كائنات تميل إلى الاجتماع ، تعيش مع بعضها البعض فى مجموعات صغيرة أو كبيرة أو مجتمعـــات متخلفة أو

---

(1) Maxey : Political philosophies p. 351.

(2) Dunning : Ahistory of political theories Book III p. 10.

متحضرة وإذا كان الاجتماع شر ، وينبوع الشر ، أنتهدم إذن المجتمعات لكى نعود إلى حالة الطبيعة الأولى ؟ وكيف تتم عملية الهدم هذه ؟ وما هو السبيل ؟

إن روسو يدعونا إلى العودة إلى الطبيعة Back to nature ، فلقد أوضح روسو فى كتابه «إميل أو فى التربية» أن الرجوع إلى الطبيعة هو الحكمة ذاتها. وأن أول نقطة فى الإصلاح سواء أكان إصلاحا سياسيا أو اجتماعيا أو أخلاقيا أو صحيا أو تعليميا هى العودة إلى الطبيعة وإتباع قوانينها(١) .

أراد روسو أن يجد أسلوبا تربويا يحفظ على تلميذه «إميل» خصال البراءة والطهارة وفضائل حالة الطبيعة . فأوضح أن الإنسان فى حالة الطبيعة لا يرتبط بالناس بل بالأشياء ، ومن ثم لابد من الحرص على بيان تأثير الأشياء وحدها وليس الأفراد . ومن هنا استنتج روسو أن ارتباط الإنسان بالأشياء والذى يضمن حريته ويحفظها ، يحتم على المشرعين أن يضعوا القانون فى الحالة الاجتماعية موضع الأشياء فى حالة الطبيعة ، من غير ان يضعوا الإنسان موضع الأشياء ، فإذا كانت قوانين الأمم ثابتة مثل قوانين الطبيعة ، وكان ثبوتها قويا لا يقهر ، ولا يستطيع أى فرد تجاوزها والتغلب عليها ، صارت علاقة الناس بعضهم ببعض داخل المجتمع ،كعلاقة أحدهم بالأشياء فى حالة الطبيعة ، وهذا يعنى تحويل الإرادات الخاصة للأفراد إلى إرادة عامة واحدة تعلو على إرادات الأفراد .

ولكن روسو فى كتاب العقد الاجتماعى ، ويرى أن معنى هذا ليس هدم المجتمع المتحضر ، ولكنه يعنى بالضبط تلمس الطبيعة وقوانيها فى ثنايا المجتمع(٢) وبمعنى آخر فقد رأى أنه من الاستحالة العودة إلى حالة الطبيعة بالنسبة للمجتمع

(1) Maxey : Political philosophies p 351.

(2) Dunning : A history of political theories Book III p. 13.

المتحضر ، فالعصر الذهبي للمساواة والعدالة هو حلم جميل ، ولكنه لا يمثل أمنية قابلة التحقيق (١) ، ومع ذلك يمكن أن نعتبر حالة الطبيعة كمعيار ثابت تصحح على أساسه حالة المجتمع المتحضر ، وننطلق منه نحو بناء اجتماعي أقرب ما يكون إلى السلامة .

٢ ـ العقد الاجتماعي:

كان لابد إذن من البحث عن شكل الوحدة أو الاجتماع من شأنه أن يحمي ويقي شخص كل عضو وأمواله .. شكل الوحدة يكون فيه كل عضو وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا إلى نفسه ،ويظل متمتعا بالحرية التي كان يتمتع بها من قبل . تلك هي المشكلة الحقيقية والرئيسية التي يبحث العقد الاجتماعي عن الحل الصحيح لها .

فكأن العقد الاجتماعي هو الذي ينهي عهد الفطرة ،ويعمل على إنشاء المجتمع حيث تصبح السيادة والسلطان من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد من الأفراد على حدة ، إذ ينزل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع كله حينما ينطق بالصيغة التالية :

« يضع كل منا شخصه ، وجميع قوته،وضعا مشتركا تحت السلطة العليا للإرادة العامة ، ونستقبل بصفتنا الجماعية كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل »(٢).

وينتج عن هذا أن الإرادة العامة La volonte générale وحدها الحق في قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التي أنشىء من أجلها النظام السياسي وهي

---

(1) Maxey ; Political philosophies p. 351.

(2) Rousseau : contract social 1. VI.

الصالح العام . والإرادة العامة هى إرادة الأفراد فى جملتهم ، وهى ليست مجموع إرادات الأفراد ، ولكنها روح عامة تعبر عن الصالح العام ، وهى وحدها مصدر القانون ولها السلطة المطلقة دون وجود أى واسطة أو ممثلين ، لأن علاقة الأفراد بالدولة يجب أن تكون مباشرة ولكن السلطان الذى يمارس السلطة العامة له حدود لا يجب أن يتعداها ، لأن كل فرد عندما تنازل للهيئة الاجتماعية عن حريته وما له من حقوق إنما كان يهدف إلى توجيه كل ذلك للصالح العام الذى يعد صالحه هو فى نفس الوقت ، وعلى ذلك فالهيئة الاجتماعية يجب إذن أن توجه سلطاتها إلى كل ما فيه مصلحة الشعب ، وكل ما يتمشى مع نصوص العقد الاجتماعى . ومن ثم فالسلطان لا يستطيع مثلا أن يكسر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين . وكذلك لا يمكنه الاعتداء على الحريات أو تقييدها بسبب لا يمت للصالح العام بصلة ؛ وهو حين يفعل ذلك لا يعبر عن الإرادة العامة general will أو عن الشعب .

وتتحقق المساواة فى ثنايا العقد الاجتماعى ، لأن الأفراد بردهم أنفسهم وكل حقوقهم إلى المجتمع ، يعودون إلى نقطة الصفر ، وتتحقق المساواة التامة بينهم ، كما أن إتحادهم يكون كاملا بالاطلاق ولا يسمح بأى أفضلية لأى فرد [1] وهكذا تتحقق المساواة التامة ، كما تتحقق الحرية لأن روسو يتبع النص السابق بنص آخر يقول فيه :

«ولما كان كل شخص يضع نفسه للجميع ، فإنه من ثمة لا يضع نفسه لأى شخص آخـــر » [2]

---

(1) Dunning : Ahistory of political theories, Book III p – 15.

(2) Rousseau : contract social 1, vi

أى أنه يستحيل أن يضع الإنسان حريته تحت تصرف شخص أو فرد أو ملك أو سلطان والنتيجة هى حصوله على الحرية العامة ، فثمة فرق إذن بين أن يتقيد الإنسان بإنسان آخر ، وبين أن يتقيد بالكل الذى هو جزء فيه »(١).

قسم روسو مؤلفه العظيم « العقد الاجتماعى » إلى أربعة كتب، يضم كل كتاب منها عددا من الفصول ، وقد استهل الفصل الأول من الكتاب الأول بقوله الشهير :

« يولد الإنسان حرا ، ولكننا نجده فى كل مكان مكبلا بالحديد . هذا إنسان يحسب أنه سيد الآخرين ، وهو أكثر منهم عبودية وأعظمهم مذلة . كيف حدث هذا التغير ؟ لا أعلم . وما الذى جعله تغيراً مشروعا ؟ أعتقد أنه فى وسعى الإجابة على هذا السؤال الأخير »(٢).

ويرى روسو أن المجتمع السياسى لا يقوم على أساس القوة ، ولا على أساس الحق الطبيعى لأن إصطلاح « حق الأقوى » إصطلاح متناقض لا معنى له يقول روسو « إنى إذا نظرت إلى القوة وحدها ، وعنيت بإيضاح النتائج المرتبطة بها وجدت أن شعبا يحسن الصنع إذ إضطر إلى الخضوع فخضع ، ولكنه يحسن الصنع أكثر وأكثر إذا ما إستطاع خلع النير فخلعه ، إنه يستعيد حريته بالحق عينه الذى سلبه إياها » (٣) ثم أن النظام الإجتماعى حق مقدس يصلح قاعدة للحقوق جميعا ، ولكن هذا الحق ذاته لا يصدر البتة من الطبيعة وإنما يستند إلى إتفاقات عقدت بين الناس وإن تعذر على أى إتفاق إرغام أى إنسان على أن يكون عبد إنسان آخـــر .

---

(1) Ibid : 1 – vii

(2) Ibid : 1 – 1

(3) Ibid : 1 – 1

فإذا « أدركنا أنه ليس لإنسان سلطان طبيعي على أخيه الإنسان ، وأدركنا أن القوة لا يمكن أن تخلق حقا ، عرفنا أن السلطة الشرعية بين الناس إنما تقوم على إتفاقات عقدت بينهم ... وأن صاحب القوة العليا أي الأقوى بين الناس - لا يمكن أن يؤتى من القوة ما يكفل له السيادة دائما ، اللهم إلا إذا قلب (القوة) (حقا) واتخذ (الطاعة) (واجبا) » (١) وهذا محال لأن الخضوع للقوة حكم ضرورة ، ولا يمكن أن يكون واجبا لأنه ليس بالعمل الإرادى الحر « فنحن إذا لم نكن مجبرين على الخضوع ، فليس ثمة (التزام) يضطرنا إليه ، وإن القوة ، من ثم ، لا تخلق حقا »(٢) .

من المستحيل أن يكون الإنسان عبداً حتى ولو أراد ذلك . يقول روسو :

« لا نستطيع أن نقر أى تنازل اختيارى عن الحرية وما القول بأن من الناس من يهب نفسه للغير دون مقابل إلا سخف وهراء غير معقول ... ولو فرضنا إنسانا يهب للغير نفسه ، فإنه لا يملك أن يهب أبناءه لأنهم يولدون أحراراً ، وحريتهم ملكهم ، وليس لأحد حق التفريط فيها ... بل إننا إذا تصورنا أن الإنسان قد يتنازل عن حريته لسواه ابتغاء العيش ، فلأى شيء يتنازل شعب بأسره للملك أو سلطان ؟ إن الملك أبعد من أن يمد رعاياه بالقوت والعيش ، لأنه هو نفسه يستمد عيشه منهم »(٣)

ليس ثمة تعاقد أو تعهد أيا ما كان يبيح أن يسترق إنسان إنسانا ، ولكن ثمة

---

(1) Ibid / L. I

(2) Ibid : L. I

(3) Ibid : L. I

حاجة انبثقت من ضرورة تعاون الناس فى سبيل مقاومة قوى الطبيعة ، ودفعت الناس إلى تعاقد أولى لايرتكز إلى القوة ، هو العقد الاجتماعى الذى يهدف إلى تكوين « نوعا من المشاركة ، يحمى بكل قوى المشتركين فيه مجتمعة ـ شخص وثروة كل عضو فيه ، ويذود عنها ، على وجه يمكن كل فرد ، رغم اتحاده مع سائر الأفراد ، أن يظل فيه حرا كما كان ، لايطيع إلا نفسه ، ويؤلف فى الوقت ذاته جزء لايتجزأ من المجموع »(١) .

لا يوجد إلا عقد واحد ، وميثاق وحيد ، هو ميثاق الجميع مع الجميع ، واستسلام الإرادات الفردية كلها لإرادة عامة واحدة . والقانون هو التعبير عن هذه الإرادة العامة ، ولا سيادة إلا سيادتها على شرط أن تنتج عنها قوانين صالحة تستهدف المصلحة العامة ، مصلحة جميع المواطنين ، وألا تعارض هذه القوانين قوانين الطبيعة وقواعدها ولهذا يمتنع على أى قانون أن يضطهد المواطن بوجه من الوجوه .

الإرادة العامة الكلية إرادة مستقيمة دائما ، إنها إرادة الشعب كله ، والشعب لايريد إلا المنفعة العامة ، ومن خرج عن الخضوع لها أرغمه المجتمع على ذلك . يقول روسو :

« لكى لايكون العقد الاجتماعى مجرد صيغة جوفاء ، فإنه ينطوى ضمنا على التعهد الوحيد الذى يدعم سائر التعهدات ، ألا وهو أن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة ، فإن المجتمع كله يضطره إلى الطاعة ... ولا يعنى ذلك إلا أنه يجبر على أن يكون حرا » (٢) .

---

(1) Ibid : L. I
(2) Ibid : L. I

حقا إن الإنسان يفقد فى العقد الاجتماعى حريته الطبيعية ، ولكنه يحصل لقاء ذلك على حرية مدنية ، أو حرية سياسية واجتماعية ، كما يستفيد حق تملك مايملك . أنه يفقد حريته الذاتية الأنانية لكى يحصل على الحرية المعنوية العاقلة... حرية المجتمع بأسره . وما المجتمع هنا سوى هيئة معنوية أو «شخص عام» تبدأ فى نطاق وجوده الحياة الأخلاقية كلها ، وتظهر فى مجاله فكرة الحق الصحيح ، كما أن اتساق الناس فى المجتمع يوفر «مساواة أدبية وشرعية تعوضهم عن الفوارق المادية أو الجسدية التى قد تفرضها الطبيعة عليهم ... ومن ثم فإن أولئك الذين يتفاوتون قوة أو ذكاء ، يمسون متساوين بالحق الوضعى ، الحق القانونى، وهذه المساواة تبقى — فى ظل الحكومات الفاسدة — مجرد وهم خادع ،لايؤدى إلا إلى استمرار المعوز فى فقره ، والغنى فى المركز الرفيع الذى ناله بالاستغلال ... وتكون القوانين عندئذ نافعة لمن يملك دائما ... ضارة بمن لا يملك »(1).

٣ ـ السيادة والقانون :

جمع روسو فى نظريته عن السيادة بين ذلك الجانب الدقيق الذى حدده هوبز بدقة عن هذا المفهوم ، وبين مشاعر لوك المؤيدة للحرية ، وحاول إيجاد مفهوم جديد للسيادة تمتزج فيه الحرية بالسيادة امتزاجا غريبا(2). إذ يرى روسو فى الكتاب الثانى من العقد الاجتماعى أن الشعب هو السيد بالتعريف،وأن سيادته لاتباع ولاتشترى وغير قابلة للتحويل ، أو التصرف فيها InaLienable لأنها لاترتبط بالوجود ، وليس فى وسع الشعب أن يتنازل عن السيادة ، أو أن يتخلف بها . وهذه السيادة وحدة لا تتجزأ ، وكل لا تنقسم عراه ،ولذا فهى غير

---

(1) Ibid : L. 1

(2) Dunning : A history of political theories: Book III, p. 22.

قابلة للتقسيم Indivisible يقول روسو «إما أن تكون السيادة عامة أو لا تكون، أى أنها إما أن تكون إرادة الشعب ، أو إرادة جزء منه ،فى الحالة الأولى تكون الإرادة عملا من أعمال السيادة ويتكون عنها القانون،وفى الحالة الثانية لا تكون سوى إرادة خاصة أو عمل من أعمال الحكم»(١) .

وكأن روسو هنا لا يقبل تقسيم لوك السلطات إلى سلطة تشريعية ، وأخرى تنفيذية ، وثالثة فيدرالية ، كما لا يقبل تقسيم مونتسكيو السلطات إلى سلطة تشريعية ، وأخرى تنفيذية ، وثالثة قضائية(٢) .

السيادة إذن تعبير عن الإرادة الكلية العامة للشعب وهى تتميز بالإضافة إلى كونها لا تباع ولا تشترى ،وكونها غير قابلة للتقسيم ،بأنها لا تخطئ Inerrant إذ أنها معصومة من الخطأ(٣) . ولا يحد السيادة العامة إلا حد وحيد ، هو الذى يرسمه العقد الاجتماعى نفسه ، وتعنى به حقوق الفرد فى التملك وفى الحرية .

والقوة العظمى ، والسلطة القصرى ، والسيادة الوحيدة هى تلك التى أوجدها العقد الاجتماعى ، ونسبها إلى الشعب كله ، ذلك لأن الأفراد حينما يتنازلون عن حقوقهم ، فإنهم يتنازلون عنها للمجتمع كله وليس لفرد محدد ، أو ملك ، أو سلطان . وهم بتنازلهم عن إرادتهم الفردية إنما يصهرون تلك الإرادات فى بوتقة الإرادة الكلية العامة .

ويرى روسو أن أساس الأرادة المنفعة ، ومن ثم فإرادات الأفراد ترتبط

---

(1) Rousseau : Contract social, 11. i.

(2) Dunning : A history of political théories. Book III. p. 24.

(3) Ibid : p. 23.

بمنافعهم التى قد تتعارض فيما بينها فى كثير من النقاط ، أما الإرادة الكلية العامة فتوضح أن المنفعة بين الجميع واحدة ، ومن هنا فهى تهدف إلى تحقيق المنفعة العامة لا منفعة فرد على حدة ، وهذه المنفعة العامة هى التى تجعل فى الإمكان قيام الدولة . ومعنى هـذا أنه إذا لم تنصهر الإرادات الفردية فى إرادة واحـدة هى الإرادة الكلية العامة استحال أن يقوم المجتمع (١) .

وبما أن الإرادة العـامة تمثل السيادة ، فإن أى تعبير لا يحقق المنفعة العامة لايكون معبراً عن الإرادة العامة ، ومن ثم يفقد صفة السيادة .

ولقد ميز روسو بين تلك الإرادة La volonté Génerale وبين إرادة المجموع volonte de tous ، فبينما إرادة المجموع لاتعدو أن تكون مجموع الإرادات الخاصة والفردية كأصوات الناخبين مثلا فاننا نجـد الإرادة العامة مشيرة إلى فكرة الوحدة العضوية organic unity (٢) .

والقانون عند روسو ماهو إلا فعل الإرادة العامة وحدها ومن هنا فإن القانون ليس له مصدر غير السيادة ، وأن أية قواعد أو أوامر صادرة عن أى سلطة أخرى غير سلطة السيادة المعبرة عن إرادة الشعب الكلية والعامة لا يكون لها صفة القانون . كما أن أية قواعد أو أوامر تمس مصالح الشعب وتقوض المنفعة العامة لايكون لها صفة القانون حتى ولو كانت صادرة عن السيادة(٣) .

إن القانون نتاج خالص لإرادة الشعب الكلية والعامة ولقد ظهر من الشعب ولأجله ، ومن ثم فهو لايهتم بالأشخاص ، ولايعبأ بما قد يظهر بين الناس من

---

(1) Ibid : p. 22.

(2) Ibid : p. 25.

(3) Ibid : p. 23.

تصنيفات طبقية ، ولا يرتبط باسم ملك أو عائلة مالكية ، يقول روسو « حين يوضع القانون فإنه لا يضع فى إعتباره الأشخاص وأفعالهم الخاصة ، ولكنه يعتبر عن الجميع وعن الأفعال المجردة ، وقد يحدد القانون حقوقا ، ولكنه لا يمنحها لفرد محدد بالذات . وقد يصنف الناس طبقاً لبعض الكيفيات ، ولكنه لا يدرجهم فى طبقات متفاوتة ، وقد يقيم حكومة ملكية وراثية ، ولكنه لا يختار ملكا ، ولا يحدد عائلة مالكة » (١)

ثم يستطرد روسو فيبين أنه ليس من الجائز لنا أن نحاول الكشف عن وظيفة المشرعين ، أو عن مركز الأمير بالنسبة إلى القانون . وهل هو يخضع أو لا يخضع القانون ، أو عن كيفية التوفيق بين الحرية وبين الخضوع للقانون ، أو عن جور وظلم القوانين ، ويرى أننا إذا علمنا أن الإرادة العامة الصادر عنها القانون هى إرادتنا جميعا أمراء أو عامة ، فإن هذه التساؤلات جميعا لا يلبث أن يزال عنها ما يحجبها عن رؤية الإجابات الواضحة عليها . يقول روسو « ليس ثمة ضرورة تدعونا إلى أن نسأل عن وظيفة أولئك الذين يضعون القانون ، ما داموا أنهم يمارسون الإرادة العامة ، كما لا يجوز لنا أن نسأل عما إذا كان الأمير فوق القانون ، مادام أن الأمير ليس أكثر من عضو فى المجتمع ، كما لا يمكن أن نستفسر عن إمكانية جور أو ظلم القانون ، مادام أنه لا يوجد بين الشعب من يريد أن يظلم ذاته ، وبالتالى لا يمكن أن تنتابنا الحيرة فى كيفية تمتع الإنسان بالحرية فى الوقت الذى يكون فيه خاضعا للقوانين ، مادامت القوانين لا تعبر إلا عن إرادتنا الكلية العامة » (٢)

---

(1) Rousseau : Contract social 11. i.

(2) Ibid : 11. i.

ويرى روسو أن القانون الصادر عن الإرادة العامة المعبرة عن السيادة هو الذى يضفى على الدولة السمة الشرعية وأنه ليس ثمة دولة شرعية إلا إذا حكمت بواسطة القانون (١) .

٤ — الحكومة عند روسو :

ميز روسو بوضوح دقيق وكامل بين الدول أو السيادة وبين الحكومة ، فبينما تعنى الدولة المجتمع كله ، الذى اتفق الناس على إقامته فى العقد الإجتماعى ، والذى يتبدى لنا فى صورة الإرادة العامة ، نجد أن الحكومة تشير إلى ذلك الشخص أو تلك الهيئة التى عينها المجتمع لتنفيذ إرادة السيادة (٢) .

فالحكومة ماهى إلا هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عن الإرادة العامة ، وصيانة الحريات المدنية ، والممتلكات . وهى هيئة لاسلطان لها ، إذ السلطان الوحيد فى المجتمـــع للشعب وحده ، وهى مفوضة فقط لتنفيـذ القوانين التى تسنها الدولة .

وتتجسد فى المواطن الحاكم ثلاث إرادات متميزة الأولى : تلك الإرادة الفردية التى تركز على رغباته الفردية الشخصية ، والثانية : الإرادة المتصلة بأعمال الحاكم ، وهى تركز على رغباته من حيث انضمامه إلى الهيئة الحاكمة ، والثالثة إرادة المجتمع ككل التى تتجلى بأروع صورها فى الإرادة العـــامة (٣) . ويرى روسو أن الارادة الأولى تتغلب على الإرادة العامة فى حالة المجتمع الطبيعى الأول،

---

(1) Dunning : A history of political theories. Book 111 p. 28.
(2) Ibid : p. 29.
(3) Ibid : p. 31.

ولكن هذه الإرادة الأخيرة تتغلب على الإرادة الفردية فى حالة المجتمع المدنى المتحضر (١) .

ولقد استعرض روسو فى الكتاب الثالث من مؤلفه العقد الاجتماعى أشكال الحكومات ، ورأى أن هذه الأشكال لاتخرج عن الأشكال التقليدية الثلاثة : الموناركية ، والارستقراطية ، والديموقراطية ، وأضاف إليها شكلا رابعا هو الحكومة المختلطة . ولكنه لم يذهب إلى تحديد شكل وحيد من أشكال الحكومة الصالحة ، بل إن أسبابا محلية ، وظروفا عامة كالاقليم ، والثروة الطبيعية والنواحى الجغرافية والاجتماعية قد تتضافر فتعمل على ترجيح شكل من أشكال الحكومة على غيره ، ولكن شكلا من هذه الأشكال كلها لايكون شرعيا إلا إذا استمد السلطة والسيادة من الشعب ، من إرادة الشعب العامة وسيادته ، وهى إرادة الأمة ، إرادة المواطنين الأحرار . إن روسو يفضل الحكومة الديموقراطية ، التى لايوجد فيها أى نوع من الطغيان الذى لا أساس له من العقد الإجتماعى ولا من القانون مع أن الحكومة الديموقراطية قد لاتوافق الجنس البشرى فى كثير من الأحيان ، ويقول روسو « السيادة أو الدولة لابد أن تكون ديموقراطية ، مع أن الحكومة الديموقراطية قد لاتوافق الجنس البشرى » (٢).

إلا أنه يوجد لدى أى حكومة استعداد دائم نحو الفساد ، وتغليب المصالح الخاصة لأفرادها على المصلحة العامة ، ومن ثم فالفساد محتمل بإستمرار ، فانهيار الهيئة السياسية لايمكن تحاشيه وذلك لأن الحكومة تتجه باستمرار نحو تخطى السيادة لكى تخلق لذاتها هيبة مستمدة من الحكم ، كما أن كل حكومة تعمل على

---

(1) Ibid : p. 30.

(2) Rousseau : Contract social. III; IV.

الإنتقال من الديموقراطية إلى الارستقراطية إلى المونارکية لکی تصل إلى الطغيان، وإذا کان هـذا ينطبق على حکومات المجتمع قليل العـدد ، فإن الأخطار تکون أکثر فى المجتمع الکبير ، حيث يتجه الأفـراد والتجمعـات المختلفة بالإضافة إلى الحکومة نحـو تحقيق المصالح الخاصة دون ما أدنى اهتمام بالمصلحة العامة ، (١) .
ومن ثم فإن روسو يقرر أن « الهيئة السياسية تشبه الجسد الإنسانى ،محکوم عليه بالموت منذ الميلاد ، لأنه يحمـل فى ذاته أسباب فنائه » (٢) .

ولکن ثمة حلول يجب القيام بها ، لتأخير هذا التدهور الحتمى، بغية الاحتفاظ بحرية الأفراد والمساواة والسلطة الشرعية أطول مدة ممکنة ، وتکن هذه الحـلول فى التقاء أفراد المجتمع جميعا فى فترات غير متباعدة والتصويت الحر على أمرين ؛
الأول : هل من الصالح العام الإبقاء على شکل الحـکومة الموجودة أو تغييره ،
والثانى : هل من الصالح العـام الإبقاء على أفـــراد الحکومة الحـاليين أو تغييـرهم (٣).

على الشعب ألا يقف موقفا سلبيا ، وإنما عليه أن يسهر على صيانة القوانين ، وأن يهتم کل فرد بشئون الحـکم فى بلده ، وأن يکثر الشعب من إجتماعاته لمناقشة الأعمـال الحکومية ، فتلك هى الشروط الأساسية لإستمرار الحکم السليم . لابد إذن من أن يظل المواطن حرا قادراً على بيان رأيه ، وتحديد موقفه من القضايا العامة ، مادام الشعب هو السيد الوحيد .

لايستطيع الشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطاته لحکومة لأن الحکومة لم

(1) Dunning : A history of political theories. Book III p. 37.
(2) Rousseau : Contract social. III. XI.
(3) Dunning, op. cit. p. 32.

تكون إلا وفق قانون صادر عن الإرادة العامة لا عن العقد الاجتماعي، وأعضاء الحكومة إذن ليسوا سادة الشعب بل هم مجرد موظفين يعملون في خدمة الشعب وتنفيذ قوانينه . وهكذا تكون أي حكومة مؤقتة يستطيع الشعب تغييرها سواء بتغيير أعضائها ، أو بتغيير شكلها ، في أي وقت يراه مناسبا .

* * *

حلم روسو ببناء مدينة فاضلة تذكرنا بالمدن اليونانية القديمة، وخصص الكتاب الرابع من مؤلفه « العقد الاجتماعي » للحديث عنها ورأى أن يسود في هذه المدينة « دين مدني » لا يغفل ناحية من نواحي الحياة الفردية ويدعها مستقلة خارج الحياة الاجتماعية المدنية . يقول روسو « إذا نظرنا إلى الدين من حيث صلته بالمجتمع ألفيناه ينقسم إلى نوعين: عام وخاص ، أو ينقسم إلى ديانة الإنسان وديانة المواطن ، الأولى لا معابد لها ولا شعائر ولا طقوس، وإنما هي تقتصر على إيمان المرء بالله إيمانا باطنيا ، وتقيده بالواجبات الأخلاقية الخالدة، وهي العبادة الحقة ، والدين الصحيح ، دين الأنجيل النقي البسيط ، أو ما يمكن أن ندعوه بالحق أو القانون الطبيعي المقدس . أما الديانة الأخرى فخاصة بقطر دون قطر ، وهي التي تمنح هذا القطر أو ذاك آلهته ، وتعين عقائده ، وتحدد شعائر عبادته الخارجية التي ترسمها القوانين . وهذه الديانة تعتبر كل أمة - باستثناء الأمة التي تعتنقها - أمة كافرة غريبة همجية . وهي لا تمنح الإنسان واجبات وحقوقا إلا في حدود مذابحها : مثلها مثل ديانات الشعوب الأولية ، وفي وسعنا أن نطلق عليها اسم الحق الإلهي المدني والوضعي »(¹) .

---

(1) Rousseau : Contract social IV

وحينما ينتقل روسو إلى المسيحية « الحقيقية » يقول : هناك دين الإنسان أو المسيحية – لامسيحية اليوم ، بل مسيحية الإنجيـــل – وبمقتضى هذه الديانة السماوية يعتبر الإنسان البشر جميعا إخوانا له ، لأنهم جميعا أبناء الله ، كما يعتبر المجتمع الذى يؤلف بينهم مجتمعا ثابتا لايمكن أن تنفصم عراه ولو بالموت » (١) .
ثم يتجه روسو إلى بيان واقع الدين ، وأخطار مثاليته من الناحية الاجتماعية فيقول « غير أن هذا الدين لايرتبط بالدولة بأى رباط معين ، ومن ثم فإنه يدع القوانين قوتها الوحيدة التى تستمدها من ذاتها . فلا يضيف إليها أية قوة أخرى، ولذا تفقد الروابط الكبرى التى توحد المجتمع تأثيرها وجدواها . وفوق هذا فإن هذا الدين يعمل على إبعاد قلوب المواطنين عن الأمور الدنيوية جميعا ، بدلا من حرصه على جذبها إلى الدولة وربطها بها . وليس هناك فى علمى ما يناقض الروح الاجتماعية مثل هذه المناقضة . يقولون لنا : إن شعبا من المسيحيين الحقيقيين لايمكن أن يكون مجتمع بشر ، بل أضيف أن مثل هذا المجتمع الافتراضى لا يتصف رغم كماله كله بأنه أقوى مجتمع يكتب له البقاء ، بل إن شدة كماله تفقده تماسكه ، وأن جرثومة فنائه تكمن فى ذات كماله » (٢) .

ويستمر روسو فى بيان عدم أهمية المسيحية فى الأمور الدنيوية فيقول « أجل ؛ عندما يقوم كل امرىء بواجبه ، وعندما يطيع الشعب القوانين ، ويتحلى الرؤساء بالعدل والتواضع ، والقضاء بالنزاهة والحياد ، والجنود بالجرأة التى لاتخشى الموت ، ويمتنع الصلف والبذخ ، يصح أن نقول : إن كل شىء جيد حقا . ولكن لننظر إلى أبعد من هذا ؛ إن المسيحية — كدين روحانى صرف — لاتعنى إلا

(1) Ibid.

(2) Rousseau : Contract social. IV

بالأمور الجارية ؟ ووطن المسيحى ليس فى هـذا العالم . نعم إن المسيحى يؤدى واجبه ، ولكنه يؤديه وهو يشعر أعمق الشعور باللامبالاة بنجاح جهـــوده أو فشلها . إذا أزدهرت الدولة لم يجرأ إلا قليلا على الإفادة من اليسر العام ، خشية أن يعتريه صلف الاعتزاز ببلاده ... أما إذا تقهقرت الدولة وذبل عودها أنكب على يد الله يلثمها» ([1]) .

« لايسود المجتمع السلام ، ولا يستمر فيه الاتساق ، إلا إذا كان المواطنون جميعـا ، بدون استثناء ، مسيحيين صالحين ، بيد أنه إذا اتفق ، لسوء الحظ ، أن وجد إنسانا واحد طموح ، أو منافق واحـد ، فإن من الثابت حقا أن فى وسعه أن يمكر بسهولة بمواطنيه الورعين جميعـــا . نعم إن الإحسان المسيحى لاييسر إساءة الظن بالقريب ، ولكن ذلك الشخص ما أن ينجح فى بعض الحيلة لسيطرة على الناس ، والاستيلاء على شىء من السلطة العامة حتى ينظر إليه على أنه موضع الإجلال : إن الله يريد منا أن نحترم ذلك المحتال ، وإذا لم يلبث أن استولى على السلطة كلها ، فالله يريد لنـا أن نطيعه . ألا يسىء مغتصب السلطة إستعمالها ؟ إنه العصا الذى بها يؤدب الله أبناءه ... وما أسلوب العنف ، وسفك الدماء ، إلا أقل الأشياء اتساقا مع عذوبة المسيحى ونعومته. أضف إلى ذلك ، أنه ما أهمية أن يكون المرء حراً أم عبدا فى هـذه الحيـاة الدنيا ، وهى وادى البؤس والشقاء ؟ إن أهم ما فى الأمر أن يذهب الإنسان إلى الجنـــة وما الصبر إلا وسيلة إضافية أخرى تحقق ذلك ([2]) .

ويستطرد روسو قائلا « تندلع نار الحرب ، فيمشى المواطنون إلى القتـال

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

بدون تردد . إن أحدهم لا يفكر بالفرار وهم يؤدون واجبهم ، ولكن من غير أن يتشدقوا النصر ، أنهم يعرفون كيف يموتون ، لا كيف ينتصرون وأى فرق فى أن يكونوا غالبين أو مغلوبين ؟ ألا تعلم العناية الربانية مايلزمهم خيرا مما يعلمونه أنفسهم ؟ فليتصور الإنسان أية فائدة يمكن أن يجنى عدوهم الصلف المتحمس العنيد من روايتهم تلك » (١) .

لهذا كله رأى روسو أن المسيحية تدعو إلى العبودية والإتكال ،وأن روحها تلائم الطغيان إلى حد كبير ، وأن المسيحيين الحقيقيين قد أعدوا لاحتمال العبودية ودربوا عليها ، بلامبالاة ،ماداموا لايهتمون بما يجرى خلال حياتهم القصيرة على الأرض . ومن ثم فلقد نادى روسو بالدين المدنى ويقول « هناك إذن دين مدنى بحيث يحدد صاحب السيادة تعاليمه — لا كبادىء أو عقائد دينية — وإنما كعواطف إجتماعية لايستطيع المرء بدونها أن يكون مواطنا صالحا ، ولا رعية مخلصا ، ولئن امتنع على صاحب السيادة أن يقسر أحدا على الإيمان بهذه التعاليم، فإن فى وسعه أن يقصى عن الدولة أى إنسان لايؤمن بها وفى وسعه أن ينفيه — لا ككافر أو زنديق — ولكن كعدو للمجتمع عاجز عن أن يخلص فى حب العدالة والقوانين ، ويمكن أن يضحى — عند الاقتضاء — بحياته فى سبيل واجبه . فإذا سلك إنسان بعد إعلانه اعتناق تلك التعاليم سلوك من لايؤمن بها جاز إعدامه، لأنه اقترف أفظع الجرائم شناعة ، وهى جريمة الكذب على القوانين » (٢) .

وعقائد هذه الديانة المدنية بسيطة قليلة العدد محدودة ودقيقة فهى تقتصر على الإيمان بوجود إله قادر عليم رحيم ، بعيد النظر حكيم ، والإيمان بوجود

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

حياة أخرى ، والإيمان بقداسة العقد الإجتماعي والقوانين ، والتسامح وعـدم التعصب .

امتدح روسو هذه الديانة المدنية أكثر من مرة ، وطلب أن يتمرس بها تلميذه « إميل » عندما تنجز تربيته الطبيعية والعقلية والخلقية ، فينخرط في المجتمع ويحتك بالناس ، ويبدأ منذ الخامسة عشرة من عمره في تعلم الأخلاق ، وتنمى عنده الشفقة والعرفان ومحبة البشر . وفي السنة الثانية والعشرين من عمره ينصرف إلى الأسفار بعد خطوبة وزواج ، ثم يصغى إميل إلى صوت الديانة المدنيـة ديانة القلب ، وهي ديانة طبيعية لا تستند إلى الوحى ، لأن في الوحى افتئاتا على حقوق الشخصية .

٥ ـ مكانة روسو السياسية :

قدم روسـو نظرية سياسية متكاملة ، كان أهم أركانها محاولة اتخاذ حالة الطبيعة بقوانينها كأساس لإصلاح المجتمع المتمدين ، وتصوره العقد الاجتماعي ورأيه في السيادة والقانون والحكومة والدين المدنى Civil Religion . وإذا كانت الطبيعة قد خلقت الناس أحرارا متساوين ، فان العقد الإجتماعي يعيد الإنسان الذى أفسدته العلوم والفنون إلى حالة الصفر لكي يكون الجميع سواسية وأحراراً . وإن كان الأمر كذلك فان السيادة لا تتعلق بفرد أو هيئة : وإنما تعود برمتها إلى إرادة الشعب العامة ومن ثم لا تميز ولا تفوق ، كما أن القانون لا يضعه فرد أو هيئة وإنما هو صادر عن إرادة الشعب الكلية والعامة ، فليس ثمة فرق إذن بين واضع القانون ، وبين منفذ له وبين مطيع لأوامره ، ما دام أنه يصدر وينفذ ويطاع من الشعب بأسره . والنتيجة أن الإنسان لا زال حرا مساويا لكل إنسان آخر .

نسق سياسى متكامل ومترابط ومتناسق إذن ذلك الذى قدمه روسو . إلا أننا نأخذ على روسو أنه لم يقدم فى ميدان السياسة إلا مجرد افتراضات أو إقتراحات كما يقول دانتج ومع ذلك « كانت القوة الدافعة لإفتراضاته وإقتراحاته دامغة وعنيفة ، وظلت باقية كنظريات خالدة فى الأدب والتاريخ . ولقد فاقت خيالاته ومغالطاته ومراوغاته تلك الملاحظات العقلية الرفيعة التى أتى بهما مونتسكيو ، ولعل أكبر دليل على هذا التفوق هو الشواهد التى صدرت عن فلسفة السياسة البحتة من جهة ، والتطبيقات السياسية من جهة أخرى ، فلقد تحولت إقتراحاته روسو فى كل منهما إلى نظريات رائعة كما تغلغلت روحه وعقائده فى الأنساق النظرية السياسية وفى الجوانب التطبيقية للسياسة معا » (١) . ويستطرد دانتج فيقول : ففى جانب النظرية السياسية البحتة ساهم روسو أسهاما ضخما بآرائه عن مفهوم السيادة ، والمصلحة العامة ، والإرادة الكلية العامة . وأصبحت هذه الآراء بمثابة الملامح الرئيسية لأى نظرية تتناول الدولة . ومن خلال هذه الآراء أيضا أصبحت وحدة الشعب الكلية الخطوة الأولى فى علم السياسة ، كما أن إشارته إلى تلك الوحدة إنما كانت متضمنة فى نفس الوقت لمفهوم الدولة القومية « national state » (٢) .

ولقد قرر كول أن « كتاب العقد الإجتماعى لروسو لايزال أهم مرجع فى الفلسفة السياسية » (٣) ثم يستطرد قائلا : وأن تأثير روسو السياسى ازداد

---

(1) Dunning ; A history of political theories, Book III. p. 38.

(2) Ibid ; p. 39.

(3) Cole; G. d. H ; Social contract and discoures· introduction p. XII.

يوما بعد يوم بعد مماته ، وأن من يقـرأ كتاباته الآن يشعر بقيمتهـا الابدية من جهة ، وبأنهـا يمكن أن تكون أساس فلسفات سياسية جديدة تبتكرها الاجيـال على مر الدهور من جهـة أخـــرى ... إن فلسفة روسو السياسية هى فلسفة كل العصور » (١) .

---

(1) Ibid ; p. Xiii.

٧ ـ الفكر السياسي المحافظ عند بيرك

لم يكن اتحاد مجتمعات الأطلنطي راجعا إلى معاهدة شمال الأطلنطي عام ١٩٤٩ أي إلى القرن العشرين ، وإنما رجعت بوادر هذا الاتحاد إلى ثلاثة قرون خلت في شكل قيام ثورات ثلاث في بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية فقامت الثورة الإنجليزية عام ١٦٤٠ ، والثورة الأمريكية عام ١٧٧٦ ، والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ .

لقد قدمت ثورة ١٦٤٠ في انجلترا وما تلاها من ثورة لاحقة هناك بعد حوالي نصف قرن وفي عام ١٦٨٨ — قدمت — طريقة جديدة في الحياة مازالت هي طابع الحياة السياسية في انجلترا حتى الآن . وتمثل اتجاهها الجديد هذا في ثلاث تيارات : دينية واقتصادية وسياسية . ففي المجال الديني بدأ الطغيان الديني في التلاشي تحت تأثير ظهور ونمو النظريات العلمية والإنسانية والفلسفات الدنيوية والحق أن لوك قد فتح بعلم المجتمع ما فتحه نيوتن بعلم الطبيعة عالما جديدا وصل إلى منتهى إزدهاره في عصر العقل والتحرر العقلي . وفي المجال الاقتصادي أصبحت الثورة التجارية والصناعية هي منبع المكانة الاجتماعية والمركز والنفوذ بدلا من التحكم الإقطاعي الذي أعتبر الأرض وملكيتها المنبع الوحيد لكل نفوذ ومكانة وفي المجال السياسي عملت الحكومة البريطانية على سلب السلطة التي كانت مطلقة من يد الملك ومنحتها بالتدريج للشعب ومؤسساته السياسية . وبناء على هذا احدث تغيير في بناء المجتمع ذاته ، حيث بدأت تظهر وتتميز الطبقة المتوسطة كطبقة مستقلة ذات نفوذ وأفكار وآمال تخصها وحدها .

وجاءت الثورة الأمريكية American revolution فكانت بمثابة الفصل الثانى من رواية الثورات الديمقراطية ، فلقد استطاعت المستعمرات الأمريكية بفضل هذه الثورة أن تنال استقلالها من بريطانيا مستعينة فى نفس الوقت ومستفيدة بتجربتين سابقتين هما ثورة ١٦٤٠ وثورة ١٦٨٨ .

حاولت انجلترا أن تطبق على مستعمراتها فى أمريكا الشمالية ما رفضت أن تطبقه على ذاتها ، ولكن المستعمرات الأمريكية قاومت مثل هذه المحاولة واستطاعت أن تستقل عام ١٧٧٦ . والحق أن الثورة الأمريكية لم تكن مقتصرة على مجرد الاستقلال بل إنها أكدت أيضا ضرورة قيام الطبقة الوسطى بدورها الهام فى المجتمع الجديد ، كما حملت فى طياتها معانى المساواة والحرية وتحقيق السعادة للجميع . وبالاضافة إلى ذلك فلقد انتهت هذه الثورة إلى نتائج خاصة بتطبيق مفاهيم خاصة بالحرية أكثر مما انتهت إليه الثورة فى انجلترا ، ولعل ذلك كان راجعا إلى عدم وجود الطبقة الأرستقراطية فى الولايات المتحدة ، كما أن الدين هناك كان متعدد المذاهب والعقائد مما ساهم فى عدم قيام أى تجمع دينى يحظى بالنفوذ أو السلطة ويتمكن من القيام بردود فعل ضد أى تجديد أو تحول أو انقلاب .

حدد قيام الثورة الأمريكية معظم النظم المستقرة فى أوربا والممتدة من فرنسا حتى سيبيريا ، تلك التى كانت تخضع لحكم موناركى استبدادى مطلق ، وسلطة كنسية متزمتة ، وتفوق ارستقراطى ظاهر ، والواقع أن الثورة الأمريكية بالذات كان لها هذا التهديد الصريح بشكل أوضح وأعمق مما كان للثورة الإنجليزية ، ذلك لأن هذه الأخيرة قد احتفظت بحكم مونارکى ، كما أن طبقة الإقطاعيين ظلت مهيمنة على المجلسين البرلمانيين فيها حتى عام ١٨٣٢ .

اما الثورة الفرنسية والتى كانت بمثابة الفصل الثالث من رواية الثورات

الديمقراطية فإنها بدأت عام ١٧٨٩ وأعلنت مبادىء ثلاثة رئيسية هي الحرية والإخاء والمساواة . ولقد هزت هذه الثورة كل الأوساط السياسية في أوروبا خصوصا بعد استيلائها على حصن الباستيل في ١٤ يوليو ١٧٨٩ ، ففي انجلترا أعلن شارلز جيمس فوكس charles games Fox زعيم حزب الأحـــرار أن هذه الثورة تمثل الحدث الأعظم الذى هز العالم بأسره ، كما أعلن حزب المحافظين تأييده لقيام الثورة الفرنسية ، وبالمثل أيدت الثورة بعض الأحزاب الأخرى في أوروبا كلها ولكن تطورات أحداث الثورة بعد ذلك وإعدام الملك لويس السادس عشر وإعدام الآلاف من الناس على المقصلة وجـــو الإرهاب والعنف الذى تمسك به قادتها تحت شعارهم المعروف « إرسل أعداءك إلى المقصلة قبل أن يرسلوك إليها» كل هذا أساء إلى الثورة الفرنسية ذاتها بحيث أعد الناس الحرية التى تغدق بها رواد هذه الثورة على أنها نوع من الفوضى والتخبط الدموى الأعمى .

وبالفعل فقد ظهرت في الأفق بوادر مناهضة هذه الثورة ، وحاولت الدول المجاورة لفرنسا تكوين أحلاف تحاول القضاء على الثورة وإعـــادة الملكية إلى فرنسا وتدخلت هذه الدول بالفعل إلا أن فرنسا الثورة استطاعت القضاء على أى محاولة خارجية ، وكانت حروب فرنسا ضد أعدائها الخارجيين وانتصاراتها عليهم من ضمن العوامل التى أدت إلى تثبيت الثورة وتدعيم أركانها من جهة ، كما أدت إلى ازدياد نفوذ العسكريين وظهور نابليون فيما بعد .

ولعل أول من قدم عملا يهاجم هذه الثورة ويندد بها ، بل ويدعو انجلترا التدخل العسكرى من أجل القضاء عليها هو ادموند بيرك * ولقد تميز كتاب بيرك

---

* أدموند بيرك Edmund Burke : ولد عام ١٧٢٩ فى دبلن من اب بروتستانتى وأم كاثوليكية . غادر دبلن إلى لندن عام ١٧٥٠ واهتم بالدراسات القانونية والسياسية

الرئيسي وهو Reflections on the revolution in Farnce بأنه كتاب سياسي في المحل الأول صيغ بأسلوب أدبي رفيع . ولقد بعث هذا الكتاب الراحـــة في نفوس أعداء الثورة وقدمه الملك جورج الثالث إلى كل من قابله بقوله بأنه كتاب رائع ، كم هو رائع حقا ، كل سيد يجب أن يقرأه ، كما بعث روح القلق لدى المؤيدين الثورة ومن أهمهم ذلك الكاتب السياسي الشهير توماس بين، الذي هاجم كتاب بيرك ورد عليه ردودا نارية قاسية .

والأدبية ، وظهر أول عمـل له في شكل مقـال عنوانه Avindication of natural society عام ١٧٥٦ ذهب فيه إلى أن المرء أناني بطبعه وأنه يستحيل أن يقوم وحده بتحديد الواجبات الأخلاقية أو تأسيس المجتمع ، وإلى أن هناك ترابط وثيق بين القوة وبين الكنيسة.

اهتم بيرك بالشئون السياسية أكثر من العمل الأدبي ، وأصبح عضوا في البرلمان وهو سن السابعة والثلاثين ، وعلى الرغم من أنه كان متحدثا لبقا ، وكاتبـا سياسيا ممتازا ، وأديبا مرموقا ، إلا أنه فشل في الحصول على عمل جدير به .

وأعظم أعمال بـيرك على الإطلاق يتمثل في كتابه الناقض للـثورة الفرنسية والذي أسماه Reflections on the revolution in France وضعه عام ١٧٩٠ ، وكتب أيضا عـــدة رسائل وخطابات من أهمها رسالته عن الفكر والرموز وعنوانها Thought and details on scarcity وضعها عام ١٧٩٥ . ولقد توفى بيرك عام ١٧٩٧ .

ولمزيد من الاحاطة بحياة بيرك يمكن للقارىء أن يرجع إلى دراسة Magnus, philip عن (London 1939) Edmund Burke ; Alife ودراسة Murray; R. H. عن (Axford 1931) Edmund Burke ; Abiography ودراسة Newman; B عن (London 1927) Edmund Burke ودراسة Macknight, Th عن History of the life and times of Edmund Burke والتى ظهرت في مجلدات ثلاث في لندن من عام ١٨٥٨ حتى عام ١٨٦٠ ودراسة Sir james prior عن (London 1891) Alife of Edmund Burke ودراسة Bisset, R. عن The life of Edmund Burke والتى ظهرت في مجلدين في لندن عام ١٨٠٠ .

ذهب بيرك إلى أن الثورة الفرنسية لم تكن نتاج تاريخ طويل من التفاعلات والصراعات التي قامت بين القوى المكونة لفرنسا ، ولكنها كانت نتاج مذاهب فلسفية خاطئة تمكنت فيها الأهواء والتحمس من جهة ، كما كانت نتاج طموح مروع من جانب بعض السياسيين الذين يبحثون عن القوة ويتشوقون إلى السلطة من جهة أخرى . وأعلن أن هذه الثورة ليست إلا مجـرد حدث ضئيل يخص الشئون الداخلية لفرنسا وحدها ، وهاجم قيام الدولة التي ترتبت على هذه الثورة هجوما مرا واعتبرها مجرد تجمع من المتحمسين للسلطة المتوحشين الذين أذاعوا مبادىء الاغتيال والنهب والخيانة والفتنة والظلم والإلحاد ، وقرر أن أي حاكم مونارکي في أوروبا لا يمكن أن يكون في مأمن طالما تجاوره هذه الثورة الغريبة الوحشية . بل تطرف بيرك إلى حد دعوته لانجلترا إلى التدخل في حرب ضد الثورة الفرنسية لإنقاذ الشعب الفرنسي . وانتقد الديموقراطية اليعقوبية Jacobin Democracy التي وصفها بالإرهاب ووصف قادتها باللصوصية والعنف وقرر أنها قد استبدلت بالطغيان الفردي طغيانا جماعيا .

هاجم بيرك التصور الفردي للمجتمع الذي قدمه لوك ، وأعطى فيه الفرد أهمية قصوى في بناء المجتمع ، والذي آمنت به الثورة الفرنسية ، وكان لابد من أن يقدم تصورا آخر لا يهتم بالأفراد ولا بحرياتهم ولا بحقوقهم الفردية ؛ فذهب إلى أن المجتمعات إنما تقوم على أساس عضوي متماسك وفردي ، وطبقا لهذا التصور الذي قدمه بيرك يستطيع الفرد أن يشارك في كل علم وفي كل فن وفي كل فضيلة وفي كل كمال من خلال مؤسسات متوارثة يخضع لها ، كما يتم تحقيق التكامل أيضا من سلسلة متصلة الحلقات يرتبط فيها الماضي بالحاضر ، ويرتبط الحاضر فيها إلى المستقبل ، كما تستمر جهود الأجيال الماضية حية لدى الأجيال الحاضرة ومفيدة للأجيال المستقبلة . وعلى هذا النحو يكون المجتمع في

نظر بيرك عبارة عن تدفق مستمر من الأجيـــال المتعاقبة التى تستهدف تحقيق الحياة الأحسن بأعلى معانيها ، وأن هذا التقدم نحو الحياة الأحسن لا ينتهى أبدا وإنما يترك وراءه باستمرار فرصا كثيرة لتقدم أعظم .

ذهب بيرك إلى أن كل ثورة إنما تتضمن بالضرورة بعض الشرور ، وذلك لأنها تحطم جزءا من الجانب الأخلاق ، ومن الإرادة الخيرة للمجتمع ، إلا أن الثورة الفرنسية باتجاهها نحو الإرهاب والعنف قد تضمنت كل الشرور . وهنا يقوم بيرك بعقد مقارنة بين الثورة الانجليزية عام ١٦٨٨ وبين الثورة الفرنسية فيقرر أن الثورة الانجليزية حافظت على النظم الإنجليزية ولم تقم بهدمها ، فلقد احتفظت بالحاكم المونارك ، وبنفس المراكز ، وبنفس النظم ، وبنفس المميزات ، وبنفس قواعد الملكية ، وبكل مايتبع ذلك . كما استهدفت فـــوق ذلك تحقيق استقرار وتأييد حق السعادة للمواطنين ، وذلك كله بعكس الثورة الفرنسية التى هدمت وحطمت كل شىء .

أنكر بيرك صدق النظرية الديموقراطية القائلة بأن من حق الرعية اختيـار الحاكم ، وأن أصوات المواطنين متساوية ، ورأى أن هذه النظرية نظرية حسابية لاتنبأ بواقع أو بتاريخ . ولقد ذهب بيرك إلى أن التمثيل الحقيقى لايكون تمثيلا عدديا وإنما يكون تمثيلا مستنـــدا إلى مؤسسات مثل مجلس اللوردات ومجلس العموم ، والحاكم المونارك ، والكنيسة .

ومعنى هذا أن بيرك لايعطى الفرد أهمية سياسية من حيث كونه كذلك ، وإنما ترجع الأهميـــة السياسية القصوى إلى المؤسسات والجماعات الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية التى ينتمى إليها الفرد . وبهـــذا ينادى بيرك بضرورة التمثيل الجماعى أو النقابى Corporate representation أو تمثيل الهيئات

بدلا من تمثيل الفرد . وهذا هو الذى سيأخذ به هيجل والدولة النازية والدولة الفاشية .

* * *

ذهب لوك إلى أن الملكية حق متساوى فى الأصل بين الجميع ، فلكل فرد أن يمتلك مايشاء على أن لايقتصر حق الملكية على فرد دون آخر ، أما بيرك فقرر أن الملكية ليست حقا متساويا بين الأفراد ، إنما هى تتفاوت وتختلف من فرد إلى آخر طبقا للمكانة والمركز والمميزات المختلفة والدور الذى يلعبه فى المجتمع ، والنتيجة أنه ليس ثمة مساواة اقتصادية ، وعدم المساواة الاقتصادية تلك تتفق مع تصور بيرك لعدم المساواة السياسية ، وإنكاره النظرية الحسابية القديمة . وإذا نظرنا فى فكرة بيرك تلك عن عدم المساواة السياسية بما كان متراجدا فى المجتمع الانجليزى لرأينا أن مجلس اللوردات House of Lords كان لايتكون إلا من المتميزين أصلا وتملكا ، كما كان مجلس العموم House of commons يتكون من ملاك الأراضى الكبار . وحين تسأل بيرك عن كيفية إشراك الجماهير المعدمة فى شئون السياسة ، فإنه يقرر أن مثل تلك الجماهير تدخل فى نوع من التمثيل أسماه تمثيل الفضيلة Virtual representation ، ويرى بيرك أن هذا النوع من التمثيل قد يكون أعظم من النوعين الآخرين (مجلس العموم ومجلس اللوردات) فى بعض الأحوال .

أكد بيرك على قيم الوراثة والمكانة والتمايز ، وقد ساعد تأكيدها هذا على قيام فكرة اللامساواة فى الملكية وفى الحقوق السياسية ، وذلك على عكس ماذهبت إليه نظرية الحقوق الطبيعية المستندة إلى القانون الطبيعى . وعلى هذا النحو يكون بيرك قد نظر إلى المجتمع لامن خلال أفراد متساويين ، ولكن من

خلال جماعات غير متساوية .

• • •

ناقش بيرك مسألة العمال أو المعدمين فى رسالته عن Thaghts and details on scarcity ورأى أن العمال ماهم إلا سلعة فى عالم التجارة تخضع لعوامل العرض والطلب ، وذهب إلى أن فقر العمال إنما يرجع فى الأساس إلى كثرة أعدادهم ؛ فالأعداد الكبيرة تتضمن الفقر فى ذاتها . كما ذهب - فى فكرته المناهضة لإراقة الدماء كما حدث بالنسبة إلى الثورة الفرنسية - إلى أن الإطاحـــة بعنق الأغنياء وتوزيع ثرواتهم على العمال الفقـراء لن يؤدى إلى توفير الخبز والجبن للطبقات العاملة ليلة واحدة ويستنتج بيرك من هذا أن الطبقة الغنية يجب أن تظل موجودة لأنها سوف تمد العمال باستمرار بما يحتاجون إليه أو حسب تعبير بيرك سوف يكونون بمشروعاتهم وتجاراتهم البنوك المقترحة دائما للعمال الفقراء .

• • •

لم يؤلف بيرك مقالا نسقيا عن السياسة كما فعل هـــوبز فى كتابة التنين Leviathan أو كما فعـــل لوك فى مقـالتيـه عن الحكومة Two treatises of government وذلك لإنشغاله بأعماله البرلمانية ، ولأنه افتقر إلى وجود فكرة مجردة لديه ينسج حولها نظرية خاصة به . وبالفعل فإننا لم نجد أفكاره السياسية فى مؤلف واحد ، وكان علينا أن نجمـع أفكاره من هنا ومن هنـاك ؛ من كتاباته وأقواله ومقالاته وخطاباته . ومن الغريب حقا أنه رغم تناثر أفكاره السياسية فى مؤلفات متفاوتة إلا أن التوافق والانسجام فى جميع مؤلفاته وأقـواله كان جديرا بالاعتبار .

هاجم بيرك الميتافيزيقا والأفكار المجـردة ، ورأى أن السياسة لاترتبط إلا

بالظروف وبالتاريخ وبالخبرة وبالفطنة ، وأقصى السياسة عن كل تفكير أولى apriori مبتعد عن التجربة والتجريب . يقول بيرك « إن علم إنشاء الدولة أو تجديدها أو إصلاحها يكون مثل أى علم تجريبي غير قابل لما هو أولى » . ويقرر أن الظروف تعطى لكل مبدأ لونه المميز وتأثيره الخـــاص ، وأن عالم السياسة أكبر من أى تخيل أو نظرية أيا ما كانت .

إن السياسيات عنـد بيرك لا تتوافق مع العقل بتفكيره المجرد وإنما تتوافق دائما مع الطبيعة البشرية التى تستهدف دائمـــا منفعتها ومصالحها ، وهى لا تهتم بالصواب والخطأ ولا بالحقيقة أو الزيف وإنما تهتم بالخير والشر ، وأن ما ينتج شرا يكون زائفا وغير نافع ، وما يكون خيرا يكون حقيقيا ونافعا . وبهذا تعد أفـكار بيرك إرهاصا للمذهب النفعى لدى بنتام ومل والمذهب البراجماتى لدى بيرس وديوى ووليم جيمس .

• • •

ناقش بيرك مسألة الحرية الإنسانية فلم يعتـــبرها كحق طبيعى من حقوق الإنسان ، ورفض الحرية الفردية قائلا إن الإنسان يكون مهيئا للحرية المدنية Civil Liberty بواسطة ضبط النفس وحب العدل واتجاهـه إلى القيم ، ورأى ان المجتمع يجب أن يمتلك قوة مسيطرة عليا يرهبها الأفراد ويحترمونها .

• • •

تنبأ بيرك للثورة الفرنسية بسوء المصير ، وقـــرر أن الممتلكات فيها سوف تـكون عرضة للنهب والسلب ، كما أن منتهى المطاف بهذه الثورة سوف يقودها فى اتجاه دكتاتورية عسكرية إرهابية ، ولـكن التاريخ والأحداث أظهرت غير ماذهب إليه بيرك ؛ إذ مالبثت الثورة أن تدعمت وأرسيت أركانها ، كما ذاعت

أفكارها عن الحرية والإخاء والمساواة فى كل اتجاه، كما استطاعت الثورة أن تشرع القوانين الملائمة للحفاظ على الممتلكات والحريات، علاوة على أن الدكتاتورية العسكرية لم تظهر فى فرنسا نتيجة لفساد الثورة أو زيف مبادئها ولكنها ظهرت كرد فعل طبيعى للتحالفات الخارجية التى أرادت القضاء على الثورة، وبالفعل فقد ظهر نابليون وما واكبه من دكتاتورية عسكرية للدفاع عن الوطن والثورة ضد أعدائها الخارجين.

ذهب بيرك إلى أن المشاكل السياسية لاتهتم بالحقيقة أو الزيف ولكنها تهتم بالخير والشر، كما رفض أن يحكم على أى اتجاه سياسى حكما أوليا يسبق التجربة، ولكنه لم ينتظر سلسلة الحوادث والنتائج فيما يتعلق بالثورة الفرنسية حين حكم عليها مسبقا بأن مصيرها هو أسوأ مصير، وبالإضافة إلى هذا فقد تناسى عن عمد حالة فرنسا السيئة قبل قيام الثورة والتى كان يسودها الظلم والبطالة والفقر والمرض. وعن مثل هذا التناسى يقول بين فى كتابة حقوق الإنسان Rights of man الذى ردفيه على آراء بيرك أن بيرك قد أشفق على ريش الطائر (وهو هنا يمثل اشفاق بيرك على إعدام مارى انطوانيت) بينما تناسى الطائر الميت نفسه (وهو هنا يمثل حالة فرنسا البائسة قبل الثورة).

والحق أن بيرك بأفكاره تلك كان خير ممثل للنزعة المحافظة وعلى مبادئها. يقول بتلر « أننا يجب أن نعتبر بيرك على أنه المنبع الرئيسى للنزعة الانجليزية المحافظة » بل إن بتلر يعتبر بيرك على أنه « إنجيل النزعة المحافظة النقية الخالصة »(١) ويقول كيرك رسل « لقد أمدنا بيرك بأفكار مدعمة للنزعة المحافظة على مدى

---

(1) Butler; G. G ; The tory tradition, p. 59.

واسع ، استحال تكرارها أو القضاء عليها حتى أيامنا الحاضرة »(١) وقد وصف مورلى بيرك بأنه واحد من الأسماء الخالدة فى التاريخ ، وأرجع ذلك إلى إجابات بيرك لأفكار ساهمت فى إيجاد اتجاه سياسى محافظ وحكيم فى النظر والتطبيق (٢) . كذلك ذهب روسيتر إلى أن « تأملات بيرك على الثورة فى فرنسا تعد أول وأعظم عمل واعى فى المبادىء المحافظة »(٣) .

رأى بيرك ضرورة المحافظة على الدين والتمسك به ، وفى هذا يقول ستانلس بيتر « كان بيرك رائدا من رواد الحركة الإنسانية المسيحية الحديثة فى السياسيات، ذلك لأنه رأى العالم وطبيعة الإنسان من خلال الكتاب المقدس وتبديات المسيحية (٤) . كما ركز بيرك على الأساس الأخلاق المنبثق عن الدين ، يقول شارلز باركن « إن الأساس الأخلاق عند بيرك يشير إلى نظام أبدى ثابت يتخلل عجلات التاريخ ، كما يوجهنا إلى محسنات دينية سامية . ومن ثم فلقد ارتكزت أخلاقياته على تصور دينى ينبثق من اعتبار الإنسان كحيوان دينى ، وأن الدين هو أساس المجتمع المتحضر »(٥) .

أدرك بيرك قوة الشعور القومى ، وأكد على ضرورة استقلال هذا الشعور القومى عن المؤثرات الخارجية ، ودليلنا على ذلك رفض بيرك أن تكون شعارات

---

(1) Russell; K. : The constructive mind; From Burke to Santayana. p. 61.

(2) Morley; j : Burke – p. 3.

(3) Rossiter; C. : Conservation in America.

(4) Stanlos, P. : Edmund Burke and the natural law – p. 83

(5) Parkin, Ch ; The moral basis of Burke's political thought. p. 131.

الثورة الفرنسية ذات تأثير خارجى عن نطاق فرنسا ذاتها ، وذهابه إلى أن السياسيات إنما ترتبط بظروف كل مجتمع وخبراته وثقافاته وتاريخه ، ويرى ولسون « أن بيرك كان على حق حينما قرر أن ماحدث فى فرنسا يخصها وحدها ولايرتبط بأية دولة غيرها »(١) . وبهذا يكون بيرك قد أعطى للشعور القومى أسمى اعتبار . يقول الفريد كوبان « لقد أدرك بيرك قبل غيره قوة وأحقية الشعور القومى ... وبهذا يرجـــع لبيرك الفضل فى أنه أول من نادى بالنظرية القومية بشكل قاطع ومحدد »(٢) .

قرر Fay أن مقال بيرك عن Thoughts and details on scarcity كان أكثر تأثيراً من بحث آدم سميث عن ثروة الأمم Wealth of nations (٣) وقرر Hazlitt أن بيرك يعد من أبرز الشعراء وسط مجتمع نثرى(٤)،وقـــرر MacCunn أنه لايوجد مفكر ناقش السياسيات كما ناقشها بيرك(٥) . كل ذلك يجعلنا نقرر مع ستيفن ليزلى « بأنه لم يحظ مؤلف انجليزى ، ولم يستحق ثناءاً وتبجيلا بأكثر مما حظى واستحق بيرك »(٦) إلا أننا يجب أن نلاحظ مع ذلك

(1) Wilson, W. ; Edmund Burke and the French revolution. p, 792.

(2) Cobben; A : Edmund Burke and the revolt against the eighteenth century. p. 130.

(3) Fay ; C. R. ; Burke and Adam Smith p. 25

(4) Hazlitt ; W. ; Political essays, with sketches of public characters p. 269.

(5) Maccunn ; J. : The political philosophy of Burke p. 15.

(6) Stephen, L. : History of English thought in eighteenth century. vol ii. p. 210.

الجانب الآخر الذى تمثل فى فكر الأحرار ولعل أعمهم على الإطلاق هـو مفكر الحرية توماس بين *

---

* هناك دراســات عديدة تناولت دور بيرك فى الفــكر السياسى من أهمها دراســة
The tory tradition : Bolingbroke, Burke Desraeli – من Butler; G.
Edmund Burke من Cobban; A ودراسة Salisbury (London 1914)
and the revolt against the eighteenth century (London 1929)
Our Eminent friend Edmund Burke من Copeland, Th ودراســة
Burke and Adam Smith من Fay; C. R. ودراسة (New Haven 1949)
Political essays with sketches من Hazbit; W. ودراسة (Belfast 1956)
The من Russell; K. ودراسة ، of public character (London 1819)
Conservative Mind, from Burke to Santayana (Chicago 1923)
The political philosophy of Burke (London من Mac Cann; J. ودراسة
Edmund Burke (London 1923) من Hearnshaw; F. J. ودراسة 1913)
Parkin, Ch ودراسة ، Burke (London 1923) من Morley; J.V ودراسة
The moral Basis of Baurke's political thought (Cambridge 1956) من
Edmund Burke and the natural law (Ann من Stanles, P. J ودراسة
Edmunde Burke and the french من Wilson; W ودراسة Arbor 1958)
ودراســة ، revolution (Century magazine Lxil September 1901)
ودراسة Rostsean and Burke (Lonrdon–New 1940) من Osborn; A.
Annual lecture on a Master Mind فى Burke من Young, G.
(London 1943)

٨ – فيلسوف الحرية : توماس بين

هو شخصية من أعجب الشخصيات السياسية التى شهدها التاريخ ، فلقد لعب دوراً بالغ الخطورة فى مجتمعات ثلاثة: انجلـترا وفرنسا وأمريكا ، كما مارس فكراً خصباً فى ثنايا الحوار العميق حول الحرية . عارض بين النظام الانجليزى الذى يحتفظ بالحاكم الموناركى ويضعه فوق قمته ، ورأى أن الموناركية تتعارض مع الديموقراطية ، وطالب بأن يسود فى انجلترا حكم جمهورى ديموقراطى . وسافر إلى أمريكا وكانت لكتاباته وآرائه أكبر الأثر فى حدوث وقيام الثورة الأمريكية التى أنتهت إلى استقلال الولايات المتحدة الأمريكية عن إنجلترا وقيام الحكم الجمهورى الديموقراطى فيها ، كما سافر إلى فرنسا وساهم بكتاباته عن حقوق الإنسان فى الرد على الاتجاهات المعارضة للثورة الفرنسية ، خصوصاً تلك التى قدمها بيرك . وكان بين يؤكد فى جميع أقواله وكتاباته وفى كل آن ومكان على الاتجاه الليبرالى ، وحقوق الإنسان فى الحياة وفى الحرية ، كما كان

---

* توماس بين Thomas Paine : فيلسوف ومفكر سياسى انجليزى عاش ما بين عامى ١٧٣٧ – ١٨٠٩ ، درس النحو واللاتينية ولكنه لم يكمل تعليمه بعد سن الثالثة عشر وعمل بأعمال متعددة ، فعمل كصانع مشدات وكموظف ضرائب وكجندى وكدبلوماسى وكمخترع الجسور الحديدية . كتب عام ١٧٧٢ رسالة إلى البرلمان يطلب فيها تحسين الخدمات الضريبية . وأهم مؤلفاته « الذوق العام » Common Sense وهى رسالة وضعها عام ١٧٧٦ ، وكتاب « حقوق الانسان » Rights of Man ألفه عام ١٧٩٩ ورد فيه على تأملات بيرك ، ومقال من « عصر العقل » The age of Reason وضعه عام ١٧٩٥ ورسالة عن عدالة توزيع الأراضى بالمساواة Agrarian Justice وضعها عام ١٧٩٦ ، ولقد بدأ بين حياته الأولى وسط ضروب من العوز والحاجة والفقر .

يهاجم الاتجاهات المحافظة والحكومات الموناركية ، والاتجاهات الاستبدادية ، فكان بذلك مفكر الحرية والأحرار في كل مكان .

تعرف بين وهو فى لنـــدن على بنيامين فرانكلين Benjamin Franklin المفوض السياسى للمستعمرات الأمريكية فى ذلك الوقت ، وقد أعجب الأخير بشخصية بين وقدراته ، وطالب منه أن يهاجر إلى أمريكا ، وأن يبـدأ هنـاك من جديد . وبالفعل سافر بين إلى فيلادلفيا فى أكتوبر عام ١٧٧٤ حاملا توصية من فرانكلين إلى زوج ابنتـه ريتشارد باخ Richard Bache ولم يمض على تواجده فى فيلادلفيا أكثر من ثلاثة عشر شهراً حتى ذاعت شهرته وعرف أسمه فى كل أنحـاء أمريكا وفى أوروبا ، فلقـد عمل بين كمدير تحرير لمجلة فيلادلفيا ونشر فيها آراؤه التحررية، بل وطالب عام ١٧٧٥ بضرورة حصول المستعمرات الامريكية على استقلالها من بريطانيا (موطنه الأصلى) وصاغ طلبه هذا فى صورة رسالة نارية عنوانها الذوق العام Common sense وضعها فى ينـاير عام ١٧٧٦ وأحدثت ضجة وتأثيراً ضخما على الشعب الامريكى وقادة الثورة فيـه . وبالفعل فالبلت الثورة الأمريكية أن قامت بعد حوالى ستة أشهر من وضع بين لرسالته تلك . يقول فان دير ويد Van der weyde لم تكن رسالة الذوق العام مجرد رسالة مكتوبة ، إذ لم يكن لأى رسالة من التأثير والنفوذ مثل ماحظيت به رسالة الذوق العام، والحق أن الشعب الأمريكى مدين باستقلاله لهذه الرسالة : فى خلال ستة أشهر من نشرها ، حددت المستعمرات طريقـة الحصول على حريتهـا واستقلالها ، وتم بالفعل إعلان الإستقلال (١) .

---

(1) Van der Weyde : The life and works of Thomas Paine, p. 31.

صاغ بين رسالته فى الذوق العام بطريقة أدبية رائعة تعتمد على عبارات قصيرة ساحرة يسهل على الناس ترديدها فى كل مكان ، ووضع فى ثناياها فلسفته عن الحرية وضرورة الاستقلال والتحرر الوطنى ، وما لبثت الرسالة إلا قليلا حتى نفذت طبعاتها وأطلعت عليها الأغلبية العظمى من الشعب وقادته ، بل أعلن واشنجطون نفسه قائد الثورة أن رسالة الذوق العام قد عدلت من آرائه وغيرت مفاهيمه وأصدر أوامره بضرورة أن يطلع عليها جميع أفراد قواته المسلحة .

لم يقتصر دور بين فى الثورة الأمريكية على وضع رسالته فى الذوق العام ، بل شارك فى الحروب الأمريكية إلى جوار واشنجطون ، كما شارك بجهوده الدبلوماسية الفذة بعد الاستقلال. فلقد عينته الحكومة الأمريكية كسكرتير لجنة التفاوض مع هنود بنسلفانيا فى يناير ١٧٧٧ ، وفى شهر أبريل من نفس العام عين سكرتيراً لمجلس الشئون الخارجية فى الكونجرس ، وظل فى عمله ذلك حتى يناير عام ١٧٧٩ حينما إختلف مع المجلس ومع الكونجرس ، وسرعان ماعين فى مجلس بنسلفانيا وإستمر فى هذا العمل حتى عام ١٧٨١ وهو العام الذى سافر فيه إلى فرنسا لإجراء مفاوضات مع الحكومة الفرنسية بهدف الحصول على مساعدات عسكرية ومالية فى وقت مناسب لأمريكا ، ونجح فى مفاوضاته .

وفى عام ١٧٨٧ أبحر بين إلى أوربا بغية تنفيذ اختراعه عن إنشاء الجسور الحديدية، ومكث وقتا طويلا فى باريس بهدف إيقاظ حماس جفرسون Jefferson الوزير الأمريكى المقيم فى باريس فى ذلك الوقت نحو مشروعه ، ولكى يستفيد من خبرات رجال أكاديمية العلوم الفرنسية .ثم غادر باريس إلى بريطانيا للحصول على المال اللازم لتنفيذ مشروعه ، وقد تم له ذلك ، وأقام فى إنجلترا عام ١٧٩٠ أول جسر حديدى فى العالم .

وعلى الرغم من انشغال بين بمشروعه هذا ، إلا أن دوامة الثورة الفرنسية قد اجتذبته بعنف ، وسرعان ماذهب إلى باريس عام ١٧٩٠ حيث قابل صديقه لافاييت Lafayette الذى أصبح فى ذلك العام واحدا من قادة الثورة الفرنسية. رغب لافاييت فى أن يرسل إلى واشنجطون مفتاح الباستيل كرمز لكفاحهما المشترك من أجل الحـرية ، وعهد بهذه المهمة إلى بين ، الذى انتابه سرور عظيم بهذا التشريف ، ولكن الظروف حالت دون قيام بين بهذه المهمة، فعهد بها إلى صديقه فرنون Vernon .

عاد بين إلى لندن فوجد الناس مهتمون بالثورة الفرنسية وتطرق إلى سمعه أن إدموند بيرك بصدد إصدار بحث يهاجم فيه هذه الثورة ، فأخبر بين بعض أصدقائه بأنه سوف يكلف نفسه بالرد على بحث بيرك لو ظهر . وحينما ظهر بحث بيرك تحت عنوان تأملات عن الثورة فى فرنسا فى نوفمبر عام ١٧٩٠ عكف بين على كتابة ردوده ، وانتهى فى إعداد ردوده وطبعها فى فبراير ١٧٩١ تحت عنوان حقوق الإنسان. وبكتاب بين هذا أصبح متعارفا على أنه بينما يمثل بيرك النزعة المحافظة فإن بين يمثل النزعة التحررية . وعلى هذا النحو استطاع بين أن يكون على قمة المؤيدين الثورة الفرنسية ، ومن المطالبين بضرورة القضاء على النظام الموناركى فى أى مكان .

لم تعبأ الحكومة الانجليزية بالآراء المتطرفة التى نادى بها الأحرار طالما أنها ظلت مجرد أفكار متناثرة لاتشكل أى خطر على النظام السياسى القائم ، ولكن حينما نظم الراديكاليون أنفسهم عام ١٧٩٢ فى شكل حركة منظمة تنادى بقلب النظام الموناركى وتأسيس الجمهورية الديموقراطية فى انجلترا ، هرعت الحكومة لقضاء على هذه الحركة . وسرعان ماألقت التهم إلى بين باعتباره عضرا بارزا فى

هذه الحركة وتم تقديمه إلى المحاكمة ، وآثر ألا يدافع عن نفسه ، وألا يحضر الجلسات ، فصدر حكم غيابى بسجنه .

وفى هذه الأثناء كانت أربع هيئات فرنسية مختلفة قد اختارته لكى يكون عضوا فى المؤتمر الوطنى فى باريس وبالفعل سافر بين إلى باريس واحتل مقعده فى المؤتمر الوطنى هاربا بذلك من الحكم الصادر ضده فى انجلترا . وفى باريس عهد إليه المساهمة فى تأسيس الجمهورية ، والمشاركة فى أعمال المؤتمر الوطنى ، وكوميون باريس .

ولكن سرعان ماخابت آمال بين ، تلك التى كانت تتجه إلى تأكيد الحرية وتعزيزها ، إذ مالبثت الثورة الفرنسية أن انقلبت إلى إرهاب دموى جارف يتنافى مع مبادىء الإنسانية ، ومع اتجاهات الحرية . وحينما عرض على المؤتمر الوطنى مسألة مصير الملك لويس السادس عشر رأى بين الاكتفاء بنفيه إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، وكان رأيه هذا مخالفا لجميع أعضاء المؤتمر الذين رأوا ضرورة إعدامه ، فأثار رأيه هذا غضب وحقد مارا وروبسبير وغيرهما من قادة الثورة ، وانتهى الأمر بمحاكمته ووضع فى السجن عام ١٧٩٣ فى انتظار لحظة إعدامه ، إلا أن عدة عوامل غامضة أدت إلى عدم تنفيذ أمر الإعدام .

اعتقد بين بأن الحكومة الأمريكية سوف تتدخل لإنقاذه ، ولكن شيئا من هذا لم يحدث ، وذلك لأن وزير أمريكا المقيم فى فرنسا فى ذلك الوقت وهو موريس كان يحمل حقدا دفينا لبين ، ولكن حينما تقلد James Monroe هذا المنصب تبدل الحال ، فاستصدر هذا الأخير أمرا بالعفو عنه ، وخرج بين من السجن عام ١٧٩٤ مريضا عطلا . وظل مقيما فى باريس حتى عام ١٨٠٢ ، وألف فى هذه الفترة رسالته عن عصر العقل ، ورسالته عن عدالة توزيع الأراضى بالمساواة .

وفى عام ١٨٠٢ هاجــر بين من فرنسا إلى أمريكا ولكنه لم يلق ترحيبا يذكر ، إذا كانت الأمور قد سادها الكثير من التغيير ، فتغير القادة ، وتبدلت الأمور ، وباتت الأراضى التى شهدت جولات بين وجولاته كأنها أرض جديدة ، فأحس بالغربة ، وساءت صحته وتوفى فى نيويورك عام ١٨٠٩ ، فكان شهيد الحرية فى مواطنها الثلاث الكبار فى ذلك الوقت .

• • •

ذهب بين إلى أن الحكومة الموناركية حكومة فاسدة ، وذلك لأنها تخرق المبدأ السياسى الأول الذى يقرر ضرورة التمييز بين المجتمع وبين الحكومة . لقد حاول بعض الكتاب — يقول بين — « أن يوحــدوا بين المجتمع وبين الحكومة ، وذهبوا إلى أنه ليس ثمة تمييز بينهما ، والحق أن المجتمع يتمايز ويختلف عن الحكومة ، كما أن أساسيهما مختلف كذلك ، إن المجتمع ينتج عن طريق مطالبنا ، أما الحكومة فإنها تنتج عن طريق شرورنا ، يصل المجتمع إلى تحقيق سعادتنا إيجابيــا بواسطة توحيد مجهوداتنا ، وتصل الحكومة إلى تحقيق هذه السعادة سلبيا بواسطة ردع أو قمع رذائلنا ، يكون المجتمع مباركا فى كل دولة ، أما الحكومة فهى شر لا مفر منه حتى فى أحسن دول ... إن الحكومة هى علامة فقدان الطهارة ، وقصور الملوك تقام على حطام ظلال الجنة »(١) .

ويذهب بين إلى أن الموناركية لا تستطيع القيام بمهامها ، لأنها تأسست على اغتصاب السلطة ونهب وسلب الرعايا . إن الحكومة عند بين لا تنتظم إلا حينما تتم الموافقة المتبادلة بين الناس يتمتعون بحالة الحرية الطبيعية State of natural liberty على تكوين

(1) Common Sense (Patriot's ed. , 1925) p. 97

مجتمع يتعاون فيه الجميع على تحقيق المهام العامة.(١) ويرى بين أنه لم تكن ثمة حاجة لقيام الحكومة فى البداية، وذلك لقلة الشئون العامة من جهة، ولأن كل فرد يكون مضطرا لأن يفعل ما يجب عليه فعله خوفا من امتهان الجميع له من جهة أخرى . ولكن ومع تكاثر أمور الشئون العامة ، ومع تكاثر الأفراد ، ومع ازدياد تعقيدات المسائل ، أصبح من المتعذر تسيير المجتمع بالضمير الإنسانى وحده ، وأمست الحاجه ماسة لأن يتفق الجميع ويتعاقدوا على اختيار هيئة حاكمة تقود المجتمع نحو تحقيق أهدافه وأمانيه ، وتعمل على تأكيد الحرية وبث الأمن والطمأنينه بين المواطنين .

ويرى بين أن تحقيق الحكومة لمهامها يكون ميسورا مادامت هذه تعتمد على صوت الطبيعة وإرادة العقل ؛ فى الأحوال الغامضة والمختلطة ، يرشدنا النور الفطرى ، ويهدينا صوت الضمير الذى أودعته الطبيعة فينا ، ويقودنا بقصد العقل إلى سواء السبيل . يقول بين « ورغم أن أعيننا قد يعميها الضوء الساطع ، وأن آذاننا قد تخدعها الأصوات الماكرة ، وأن إرادتنا قد تضللها الأحكام المسبقة وأن فهمنا قد تشوشه الميول والأهواء ، فإن صوت الطبيعة وصوت العقل سوف يقولان لنا دائما : أن هذا صائب وذاك كاذب ».(٢) .

ويعود بين ويواصل هجومه على الحكومة الموناركية ، فيرى أن الحكومات الأولى التى وجدت فى العالم لم تكن موناركية واحـدية ، بل كانت حكومات ذات أصول وقيادات متعددة ، وأن أول حكومة كانت حكومة ملوك لا ملك واحد . يقول بين « إن حكومة الملوك كانت هى الحكومة الأولى التى ظهرت فى

---

(1) Marey : Political philosophies p. 392.

(2) Common Sense (patriot,s ed). p. 101

العالم بواسطة الوثنيين ، وأن شعب الله المختار قد سار على نفس النحو . وكذلك فعل العالم المسيحى . (١) . كما رأى أن الملوك الأولين قد أتوا إلى السلطة إما بالقرعة وإما بالانتخاب وإما بالاغتصاب . وسواء تم تعيين الملوك بالقرعة أو بالانتخاب فإنه ينتفى هنا أو تمتنع فكرة التعاقب الوراثى ، ولكن الأمر يكون على عكس ذلك فيما يتعلق بالمغتصبين ، إذ أنهم يورثون حكم الدولة لأبنائهم من بعدهم حتى لو كانوا اغنياء أو شريرين مما يخلق جوا كئيبا خانقا .

أراد بين أن يخلص من مهاجمة المونارکية إلى تأكيد وتعزيز النوع الجمهورى الديموقراطى من الحكومات ، وكان يأمل تحقيق مطلبه هذا فى انجلترا وطنه ومسقط رأسه ، ولذلك فإننا نراه يهاجم النظام الإنجليزى الذى احتفظ بالملك كحاكم مونارکی قائلا إن ملك انجلترا عنصر عاطل يكلف الدولة ما هى فى حاجة إليه ، فعمل الملك يقتصر على إعلان حالة الحرب أو السلام ، ومع ذلك فهو يحمل الدولة أموالا طائلة نظير لاشىء ، ويرى بين أن أى مواطن شريف من مواطنى الدولة هو أحسن فى نظر الله ونظر المجتمع من كل العاطلين المتوجين بتاج الملك .

اعتبر بين ذلك النوع الغريب من أنواع الحكومات الذى ساد انجلترا على أنه سخف وهراء ، ذلك لأنه يتكون من حاكم مونارکی «الملك» ، ومن طبقة أرستقراطية متسلطة ، يبطلان معا أو يلغيان نزعة جمهورية زهيدة ، ويهدران قيمتها ، ويهبطان بها إلى الصفر . ورأى أن هذا النوع من الحكومات لا ينتج عنه أى قدر ولو ضئيل من الحرية .

لم يوجه بين أدنى اهتمام فى رسالته عن الذوق العام إلى الأعيان أو خاصة

---

(1) Ibid : p. 108

الناس ، بل وجه كل اهتمامه إلى عامة الشعب وقد فهمه هؤلاء واقتبسوا عباراته ورددوها وكأنها فقرات من الإنجيل . وتحت تأثير آرائه وهجومه على المونارکية تنوعت الأفكار التى ظهرت فى الولايات المتحدة الأمريكية والتى كانت ترى ضرورة اتخاذ الشكل المونارکى كشكل ملائم للحكومة فى الولايات المتحدة بعد الاستقلال،إذ إنسابت هذه الأفكار جميعا نحو تحبيذ الشكل الجمهورى الديموقراطى والابتعاد التام عن الشكل المونارکى .

• • •

اختار بين « حقوق الإنسان » عنوانا لكتابه الذى رد فيه على تأملات بيرك تلك التى أنكر فيها أن تكون ثمة حقوق للانسان ، وأوضح فى ثناياها أن الشعب الإنجليزى قد تخلى عن سلطته وحقوقه ، ووافق على أنه يتنازل كل فرد منه هو وأبناؤه وذووه عن السلطة إلى الملك إلى الأبد ، وأن الشعب الفرنسى قد قام بمثل هذا مسبقا (١) .

أعلن بين أن هذه المعانى السابقة سخف وهراء غير مقبول ، وقرر أن الفرد حتى وإن استطاع أن يتنازل عن حريته لملك أو سلطان فإنه لايملك مثل هذا التنازل بالنسبة لأبنائه وذويته ، وأن جيلا معينا لايملك أن يورث الأجيال القادمة يقول بين « إن كل عصر حر فى أن يفعل ما يريد ، وكل جيل تتبع منه حريته الخاصة به فى الفصل والعمل ... وأن كل إنسان لايستطيع إن يمتلك أى إنسان آخر ، وكل جيل لايستطيع أن يمتلك الجيل الذى يليه ... أن كل جيل يتوافق مع ظروفه المحيطة به ، والتى تختلف ضرورة عن ظروف الجيل الماضى وجيل المستقبل معا ، وأن الأحياء لا الأموات هم الذين يملكون زمام الأمور .

---

(1) Maxey : Political philosophies, p. 394.

وحينما يتوقف إنسان عن الحياة ، فإن قوته وإرادته ومطالبه تتوقف معه ولا تستطيع أن تشارك في اهتمامات هـذا العالم ، ولا أن تملك سلطة توجيه أمـور الحـكم أو تنظيمه أو تنفيـذه »(١)

ماجم بين إذن فكرة بيرك التي تقـرر أن المجتمع ما هو إلا سلسلة متصلة الحلقات يؤثر فيها السابق على اللاحق ، واللاحق على الذي يليه وهكذا . وهـو بهذا ينكر الاتجاه العضوي الذي نادى به بيرك . ويرى أن كل جيـل لا يستطيع إلا أن يمتلك زمام أمره المنبثق عن ظروفه هـو بغض النظر عن الماضي وعن المستقبل معا . وكان بين يهدف من هذا إلى إنكار الفكرة القائلة بأن إعلان تنازل جيل من الأجيال عن حريته للملك أو الحاكم المونارك إنما يعني في نفس الوقت تنازل كل الأجيال اللاحقة عن مثل تلك الحرية إلى الأبد . وقد ذهب روسو إلى مثل هذا الرأي حين قرر أنه حتى إذا تنازل إنسان عن حريته فإنه لا يملك أن يتنازل عن حرية أبنائه لأنهم يولدون أحرارا وحريتهم ملكهم .

أنكر بين ما أعلنه بيرك من أن الأموات يملكون سلطة التصرف في الأحياء ، وأعلن أن مثل هذا الرأي يعني العودة إلى القديم باستمرار والتمسك بأفكاره وإعاقة كل تجديد وابتكار ، والسير على خطى أفكار لم يعد في مقدور الظروف المتغيرة والمتطورة للمجتمعات أن تتقبلها.

ثم يتساءل بين بغرابة شديدة: هل ينكر بيرك أن تكون للانسان حقوقا من أي نوع ؟ وهل هو يريد سلب الإنسان من كل حق له؟ أنه لو أراد ذلك فإنه يمتنع أن يكون لبيرك نفسه حق في أن يقول ما يريد لأنه ليس إلا مجرد إنسان سلبه

---

(1) The Rights of Man (Patriot's ed, 1925). p. 20,

عنه حقوقه كما ذهب هو إلى ذلك .

ويستمر بين فى ردوده على آراء بيرك فيقرر مبدأ المساواة المطلقة بين الإنسان وأخيه الإنسان ، فهو يرى أن كل إنسان خلق مساويا لكل إنسان آخر من حيث الطبيعة والدرجـــة ، وأنه يولد كذلك ، متمتعا بحقوق طبيعية متساوية ، وبوجود مستمر من الوجود الإلهى ذاته ، وبعالم جديد عليه كما كان بالنسبة إلى أول إنســان .

ويرى بين أن الحقوق المدنية تنبثق عن الحقوق الطبيعية ، ومعنى هذا أن قيام المجتمعات بما تستتبعه من قيام حقوق مدنية قد نتج وتأسس وانبثق عن حقوق طبيعية . يقول بين « لم يدخل الإنسان فى مجتمع لكى تكون حالته أكثر سوءا عما كانت عليه، ولا لكى يمتلك حقوقا أكثر مما كان يمتلكها من قبل ، ولكنه يدخل فى المجتمع لكى يضمن لحقوقه الطبيعية الأمن والسلام إن حقوق الإنسان الطبيعية هى أساس حقوقه المدنية »(١).

وثمة فارق رئيسى بين الحقوق الطبيعية وبين الحقوق المدنية ، فبينما تتجه الحقوق الطبيعية نحو تأكيد حق الإنسان فى الوجود ، فإن الحقــوق المدنية تتجه نحـو تأكيد حق الإنسان فى أن يصبح عضوا فى المجتمع . ومع أن بين قد آمن بفكرة الحقوق الطبيعية ، إلا أنه رفض أن يؤسس الدولة على مبادىء خيالية افتراضية تبدأ من تصوير معين لحالة الطبيعة الأولى بما يتخللها من حقوق وقوانين طبيعية ، وتنتهى بضرورة قيام الدولة على أساس من التعاقد الاجتماعى كما ذهب إلى ذلك هوبز ولوك وروسو لقـــد رأى بين أن الإنسان حقيقة مؤكدة ، وأنه يمتلك

---

(1) Ibid : p. 70.

بالتأكيد حق كونه إنسانا ، وحق كونه موجودا قادرا على فعل ما يراه مناسبا لوجود الإنسانى المرتبط بالطبيعة ذاتها . كما أن المجتمع حقيقة واقعة ، هو الحقيقة الواقعة للانسان المخلوق ويرى بين أن عقلنا يقودنا إلى تقرير أن المجتمع يجب أن يوجد أو يخلق لكى يحقق مطالب الإنسان ، وأنه من السخف أن تقرر مع بيرك أن المجتمع يحطم حقوق الانسان .

• • •

نادى بين بالحرية ، ورأى أن هذه الحرية يجب ألا تتعرض لأى نوع من أنواع القسر أو الإرهاب ، ومن ثم فلقد وقف موقفا مساوما لأى حكومه تعارض اتجاهاتها ومبادئها مع الإرادة الشعبية . وذهب إلى أن الحرية ليست نتاج تعاقد بين حاكم ومحكوم ، إذ ليس ثمة سبق زمانى للحاكمين . وإنما هى نتيجة اتفاق بين أفراد متساوين تماما فى الحقوق الطبيعية . يقول بين « ظن الناس أن تأسيس مبادىء الحرية يرتكز على التعاقد القائم بين الحاكم والمحكومين ، وهذا غير صادق ، لأنه يمثل تقرير وجود المسئول (الحكام) قبل وجود العلة (المحكومين) ، وذلك أن الرعية توجد أولا وليس الحكومة ، بل إن الإنسان وجد ولم توجد حكومة من أى نوع لفترة زمانية كبيرة ، وينتج عن ذلك أنه لم يوجد فى الأصل حكام لكى تتعاقد الرعية معهم .

والحق أن الأفراد أنفسهم ، كل بحسب ما يمتلك من سيادة وتشخص ، قد تعاقدوا مع بعضهم البعض ، واتفقوا جميعا على إنشاء حكومة ، وأن هذا هو الطريق الوحيد الذى يمنح الحكومة شرعيتها وكيانها » (١) .

هاجم بين القوة التعسفية ، بل كانت هذه القوة عنده أكثر الأشياء كراهية

---

(1) Ibid : p. 74.

وبعضنا ، كذلك هاجم ما يستتبع تلك القوة التعسفية من قمع وكبت لحريات الشعب . والواقع أن بين كان دائما مع المجتمع الذى رأى أنه يشبع حاجات الناس أكثر من كونه مع الحكومة التى رأى أنها تميل دائما إلى التعسف والقمع (١) .
يقول بين « خلقت الطبيعة فى الإنسان الميل إلى الحياة الاجتماعية ، وأهلته لهذا الميل ، وغلبت مطالبه الطبيعية فى كثير من الأحيان على رغباته الفردية ، بحيث أصبح الإنسان فى حاجة متزايدة للمجتمع باعتباره الملجأ الوحيد الذى يمكنه من تحقيق رغباته . وحينما شعر كل إنسان بحاجته إلى المجتمع اضطر الجميع إلى تنظيم ذلك المجتمع الذى يمثل مركز الجاذبية بالنسبة إلى الجميع » (٢)

* * *

ترك بين المدرسة والتعليم وهو لا يزال بعد صبيا فى الثالثة عشرة من عمره ، ولهذا فنحن لا نستطيع أن نعده أكاديميا عالما بأعماق النظرية السياسية ، ومع ذلك فلقد كان مفكرا واسع البصيرة عميق النفوذ ، بل لقد فاق نفوذه أعظم الأساتذة ثقافة وعلما (٣) . ولعل هذا يرجع إلى ما تمتع به من موهبة أصيلة جعلته طلق الحديث ، قوى الحجة ، واسع المقدرة ، غزير التفكير . ونحن لا نعلم على وجه الدقة من أين استقر بين أفكاره ، ولعله هو نفسه لا يعرف أيضا ، ولكن التحليل الدقيق لهذه الأفكار يجعلنا نقرر أن أكثر أفكاره مستقاة من أفكار لوك ومونتسكيو وروسو . وربما يكون بين قد درس هؤلاء بعمق ، ولكن فكره مع هذا لم يكن متطابقا مع أى منهم . لقد جمع بين الأفكار من هؤلاء وتمثلها فى باطنه ، وأخرجها

---

(1) Maxey ; Political philosophies, p. 398.

(2) The Rights of man, p. 240.

(3) Maxey ; Political philosophies, p. 396.

جديدة مغايرة مباينة لفكرهم ، بما خبره من التجربة الانجليزية ومن الثورتين الأمريكية والفرنسية .

لم يكن بين منها بادىء ذى بدء بتكوين فلسفة متكاملة عن الدولة ، كانت مهمته الأولى منصبة على تحرير حالة سياسية ، أو الرد على هجوم ، ومع ذلك ففى صولاته وجولاته تلك لم يخفق إلا قليلا فى إرساء أفكاره على تصورات سياسية أساسيـــة .

والحق أنه لا يمكن لأى دارس سياسى أو مهتم بالشئون السياسية أن يغفل دور بين الهام فى مجال الفكر السياسى . وسواء أكان بين أصيلا فى أفكاره أو لم يكن كذلك فإننا لا نستطيع أن ننكر مدى تأثير مؤلفاته على الملايين التى أطلعت على كتاباته .

كان بين نصير الحرية والديموقراطية ، يشهد بذلك كل رأى من آرائه ، وكل سطر من سطوره ، وكل كلمة من كلماته . لم يكن دوره هـــو دور المفكرين الذين يبحثون عن أفكار وأنساق مستحدثه غير مألوفة فى مجال الفكر السياسى ، ولـكن أهم دوره بتركيز وتأكيد ما هو مألوف من الأفكار فى قلوب وعقـول الجماهير لقد أثارت كتابات بين أعماق المجتمع الانجليزى ، وتغلغلت أفكاره فى ثنايا المجتمع الامريكى،وولدت هنا وهناك حركات تنادى بالديموقراطية وتطالب بالحرية، كما كانت آراء بين سندا ودعما للثورة الفرنسية، وفى هذا يقول بارنجتون « لقد أعطى بين الديموقراطية مغزى أعمق وحيوية متدفقة، كما منح الحياة المتجددة لنظرية الحقوق الطبيعية بتأكيـده على نظرية التجديد المستمر للعقد الاجتماعى الذى لا يتوقف على جيل سابق،وإنما تضطلع به كل الأجيال ... وبهذا يكون بين قد نادى بضرورة التمسك بالإرادة الشعبية المعاصرة ، وبأن الدولة قد قامت من أجل الإنسان وليس العكس[1].

(1) Parrington; V. L. : Colonial mind, p. 333,

هاجم بين النظام الموناركى ، ورأى أن هذا النظام صنو الطغيان والاستبداد وأنه لا يستند إلى واقع أو تاريخ ، وأنه يهدد الحرية الإنسانية ويقوضها . وأراد أن يجعل الحرية سمة الإنسان وعنوانه بل وكيانه كله ، فذهب إلى أنها ملتصقة بالإنسان ، ماضية معه إلى أبد الآبدين ، ونفى أن تكون تلك الحرية مقتصرة على جيل سابق أو نوع معين أو درجة محددة ، فالإنسانية ذات طبيعة واحدة فى النوع والدرجة ، وأنكر أن يتحكم الأموات فى مصير الأحياء وفى حرياتهم فبقت الحرية عنده متجددة وحية وأبدية مادامت الحياة ودام الوجود * .

---

* يعتبر M, D. Conway أهم باحث فى أفكار بين السياسة ، فلقد نشر جميع كتب ورسائل ومقالات وأحاديث بين فى أربعة مجلدات ضخمة فى نيويورك مابين عامى ١٨٩٤-١٨٩٦ كما نشر كتابا ضخما من حياة بين المعلنة بالأحداث والمعاصرة مع الثورتين الأمريكية والفرنسية تحت عنوان The life of Thomas Paine (2 vols–New york 1892) وكذلك يمكن للقارىء الرجوع إلى كتاب Van de weyde وعنوانه The life and works of Thomas paine (1925) ، وكتاب W. L. Parrington وعنوانه The colonial mind (1927)

الباب السادس

الفكر الفلسفى السياسى المعاصر

أ ـ تقـــديم

ب ـ فلسفة هيجل السياسية .

حـ ـ ماركس والماركسية .

د ـ فلسفة بوزانكيت السياسية

الفصل السادس

الفكر الفلسفى السياسى المعاصر

ا – تقديم

كانت فلسفة هيجل ، ونظريته السياسية على وجه خاص المحور الذى دارت حوله معظم المذاهب السياسية التى شهدها القرن التاسع عشر ، وانبعثت منه سياسات القرن الحالى ، فلقد جاءت الليبرالية لكى تمثل رد فعل عنيف ضد سيادة الدولة المطلقة التى نادى بها هيجل ، كما كان الديالكتيك بمثابة نقطة الاتصال بين هيجل وماركس ، كما أثرت الهيجلية على ظهور الفاشية فى إيطاليا ، والمثالية السياسية المطلقة فى إنجلترا .

لذلك فسوف نفتتح هنا هذا الجزء الخاص بالنظريات السياسية المعاصرة بفلسفة هيجل السياسية ، ثم نعرج على اتجاهين الأول ينطلق من هيجل ، ويقلب ديالكتيكه رأسا على عقب ، متجها إلى أقصى اليسار ، وهو اتجاه ماركس والثانى ينطلق من هيجل أيضا ، ولكنه يتجه إلى أقصى اليمين ويمثله برزانكيت .

ب – فلسفة هيجل السياسية

وصلت المثالية الألمانية إلى ذروتها فى فلسفة هيجل* كما وصلت بالتالى فلسفة السياسة المثالية إلى القمة فى تفكير هذا الفيلسوف . ولقد فاقت عبقرية هيجل الفذة كانط وفيشتة عمقاً وعرضاً ، ولقد اتفق العباقرة الثلاثة على أنه يجب تلمس المبادىء السياسية من خلال النسق الفلسفى ، فما السياسة إلا جزء من الفلسفة (١)

وعلى هذا فإذا أردنا أن نتلمس نظرية هيجل السياسية فلابد أن نعرض أولا لنسقه الفلسفى برمته ، لكى نتبين موضع السياسة فى هذا النسق الفلسفى .

١ – نسق هيجل الفلسفى :

نجح جورج فيلهلم فريديك هيجل فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط فى إعطائنا فلسفة مثالية جديدة درج الكثيرون على تسميتها باسم المثالية المطلقة. والواقع أن هيجل أعطانا كما يقول رايت «نسقا مثاليا أكثر معقولية وفهما»(٢) للعالم والوجود ولكن هذا النسق الهيجلى اتسم ولا يزال بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين فيقرر رسل « أن فلسفة هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة(٣)» ويضيف بأنه «أصعب فيلسوف

---

* هيجل : Georg - Wilhelm Friedrich Hegel فيلسوف ألمانى عاش ما بين عامى ١٧٧٠ – ١٨٣١ . أهم مؤلفاته فينومنولوجيا الروح ، موسوعة العلوم الفلسفية فلسفة القانون ، المدخل إلى فلسفة الفن الجميل .

(1) Dunning : Political theories. Book III. p. 316.

(2) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 316

(3) Russell; B :A history of western philosophy–ch. xxii. p. 775.

على الفهم من بين عظماء الفلاسفة [1] ، ولعل السبب فى هذا راجع إلى كتابات هيجل فهى « مركزة ، ومدققة ، متقنة ، ومثقلة بالمعانى ، ونادرا ما يقول ما يعنيه أو يعنى ما يبدو أنه يقوله » [2] . وعلى أية حال يمكننا فى كلمة واحدة أن نقرر بأن « الهيجلية هى فلسفة من أصعب الفلسفات » [3]

ولكى نفهم هذا النسق الهيجلى تمام الفهم يجب أن نلم فى عجالة سريعة ببعض الأفكار الفلسفية التى أتت إلى هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه ، فلقد أتت هيجل من كانط فكرة أن العقل هو الذى يؤسس أو يبنى العالم ، وأن بناء العالم كله إنما يعود إلى العقل فى آخر الأمر ، وأن العقول الشخصية ليست إلا أجزاء من العقل العالمى . وأتته من اسبينوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست إلا مظاهر للجوهر الأبدى (الله) ، وأن العالم خاضع إلى نسق عقلى روحى ترتبط فيه الأجزاء بالكل ارتباطا ضروريا (وحدة الوجود) . وأتته من الأفلاطونيين فكرتان على جانب عظيم من الأهمية : الأولى هى أن عالم المثل والأفكار المطلقة والقيم والكمالات هو العالم الحقيقى ، وأن عالم الحواس مشتق من العالم المثالى للروح . والثانية هى أن العالم المادى يرجع إلى التحديد الذاتى للروح ومن ثم يصبح كناتج لهذه الروح ولقد أضاف هيجل إلى هذه الأفكار التى أتته من كانط واسبينوزا والأفلاطونيين فكرة أرسطو عن تعاقب المستويات المتطورة والتى ترى أن كل فكرة تكون أكثر كمالا من سابقتها .

هذا ويتضمن النسق الهيجلى ، أولا : المنطق ، ثانيا : فلسفة الطبيعة ، ثالثا :

---

(1) Ibid.

(٢) أيكن . ترجمة فؤاد زكريا . عصر الايدلوجية . الفصل الرابع ص ٨٠ .

(3) Encyclopaedia Britannica, Volume II, p. 381

فلسفة الروح ، (١) ويفيض رايت فى هذا التقسيم فيقول إن هـذا النسق ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، الأول : هو المنطق ويحوى الميكانيكيات والطبيعيات والعضويات ، والثالث : فلسفة الروح ويحوى الروح الذاتية (علم النفس) والروح الموضوعية (القانون والأخلاقيات وعلم الأخلاق) والروح المطلق(الفن والدين والفلسفة). وبينما يشير المطلق إلى الفكرة فى ذاتها ، وتشير فلسفة الطبيعة إلى الفكرة لذاتها ، تشير فلسفة الروح إلى الفكرة فى ذاتها ولذاتها (٢) ويؤيد هيجل نفسه هذا التقسيم فيقسم فلسفته إلى : « أولا : المنطق ، وهو علم الأفكار فى ذاتها ولذاتها وثانيا . فلسفة الطبيعة ، وهى علم الأفكار فى الأشياء التى تباينها ، وثالثا : فلسفة الروح وهى علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التى تباينها، (٣)».

وعلينا الآن أن نتتبع هذا النسق الهيجلى بالدراسة فنتناول أولا المنطق عنده ثم نتناول ثانيا فلسفة الطبيعة وأخيرا نتناول فلسفة الروح عند هيجل . وقبل أن نتتبع هذا النسق نورد هنا نصا من رسل يوضح لنا فيه ميزتين يمتاز بها هذا النسق « الأولى هى تأكيد هيجل على المنطق . . . والميزة الثانية (وهى ترتبط بالأولى أوثق ارتباط) هى جدله ذو الحركة الثلاثية (٤) إذ أن « كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل »(٥) كما أنه « ربط ديالكتيكه بالثلاثية »(٦)

---

(1) Wallace : The Logic of Hegel p. xi.

(2) Wright : A history of modern philosophy. ch : p. 329.

(3) Wallace : The Logic of Hegel. p.p. 28–30.

(4) Russell; B. ; A history of western philosophy. ch, xxii. p. 758.

(5) Encyclopaedia Britannica, Volume 11, p. 262.

(6) Findlay; J.N. : Hegel. Are examination. ch. iii, p. 03;

أولا المنطق عند هيجل :

هوجم المنطق الأرسطاطاليسى هجوما عنيفا ، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم بمعنى لا يقدم لنا جديدا ولا يساعدنا على تنمية معارفنا كما أنه أتسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعبير عن الماهيات الثابتة الجامدة . وجاء هيجل بمنطق جديد فى مقابل المنطق الأرسطى وهو منطق الحركة والتغير والتطور فاتسم بسمات جديدة جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركى أو المنطق الديالكتيكى فى مقابل منطق السكون أو المنطق الاستاتيكى عند أرسطو .

والمنطق عند هيجل علم ، هو «علم الفكرة المحضة ، وهى محضة لأنها تكون فى وسط مجرد من التفكير »(١) أما بغيته أو منتهاه فهى الفكرة المطلقة والفكرة المطلقة عنده هى الفكرة التى يتحدفيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية»(٢) ومن هنا تأتى صعوبة المنطق ، فالمنطق «صعب لأن عليه أن يعالج لا الإدراكات الحسية ولا التمثيلات المجردة للحواس كما تفعل الهندسة وإنما هو يعالج المجردات المحضة (٣)» ومن جهة أخرى المنطق سهل « لأن وقائعه ليست شيئا أكثر من تفكيرنا نحن وأشكاله المألوفة من المصطلحات . . التى تكون بمثابة ألف باء كل شىء آخر » (٤) .

أما موضوع المنطق فهو الحقيقة التى تنبثق أساسا عن التفكير يقول هيجل « الحقيقة هى موضوع المنطق والبحث عنها يوقظ كل حماسنا » (٥) ثم يقرر بعد

---

(1) Wallace : The Logic of Hegel. p. 30;

(2) Russell; B. A history of western philosophy. ch. xxii. p. 759

(3) Wallace ; The Logic of Hegel. p. 50.

(4) Ibid : p. 31.

(5) Ibid : p. 31.

ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفكر فيقول [illegible] التفكير هو [illegible] موضوع المنطق » [1] .

ونستنتج من هذا أن المنطق عند هيجل إنما يعالج الأفكار المجـــردة وأن موضوعه هو التفكير المحض ، وأن ذلك التفكير المحض إنما يمثل أعلى درجات الحقيقة عنده .

ويقوم المنطق الهيجلى على الجدل ، والجدل هنا ليس قائماً على براعة المجادل كما كان الأمر عند الأغريق ، وإنما هو حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم به وبواسطة العلاقات بين هذه المحتويات ، فهو إذن « كما يقـول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التى نجدها فى الواقع » [2] ويتكون الجـدل الهيجلى من « الفكرة thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما Synthesis » [3]
ومع ذلك يجب أن نحترس هنا من فكرة أن الجدل ماهو إلا المنطق إذ أننا نجد الجدل ونلتقى به فى البناء الهيجلى كله وفى نسقه الفلسفى برمته ولكنه يتسم فى كل فرع من فروع ذلك البناء . وهذا النسق بطبيعة نوعية خاصة ، فهو فى فلسفة الطبيعة مثلا موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصة تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التى نجده بها فى فلسفة الدين مثلا أو فلسفة التاريخ وهكـذا .

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب ، الأول هو مذهب الوجود والثانى هو مذهب الماهية والثالث هو مذهب الفكرة الشاملة وهذا التقسيم الثلاثى يشبه المثلث الذى يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثانى فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث أخيراً مذهب الفكرة الشاملة .

(1) Ibid : p. 32.
(2) Findlay. J. N. : Hegel ; Are-examination. ch. iii. p. 95.
(3) Russell, B, : A history of western philosophy. ch, xxii, p. 750.

أما الوجود فهو دائما فى حالة إيجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر ، وأمام الوجود يقوم اللا وجود ، ولابد طبقا لمذهب هيجل من أن يلتقى الوجود واللاوجود فى وحدة أعلى ، هذه الوحدة يسميها هيجل بالصيرورة : يقول هيجل « إن حقيقة الوجود واللاوجود هى فى وحدة الإثنين ، وهذه الوحدة تسمى بالصيرورة » (١) .

وينقسم مذهب الوجود بدوره إلى ثلاثة أقسام تؤلف هى أيضا مثلثاً داخليا صغيرا ، ضلعة الأول هو الكيف وضلعه الثانى هو الكم وضلعه الثالث هو القياس ومقولة الكيف هى التى يكتسب الوجود بفضلها شكلا معينا بعينه لأنه بدونها يكون وجودا محضا خلوا من أى تعيين ، ولكن وطبقا الجدل الهيجلى يقودنا الفكر إلى مقولة ثانية تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم ، ومقولة الكم هذه هى التوسط الذى نصل عن طريقه إلى المقولة الثالثة وهى القياس جماع للقولتين السابقتين وحقيقتهما . والانتقال من الكيف إلى الكم لا يتم بالتدريج أو على درجات وإنما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية ، فالثلج ليس ماء يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى ثلج فجأة وبلا مقدمات تدريجية أو تدرج على مراحل . أما القياس فهو كما يقول هيجل « كم كيفى » (٢) وهو وحدتها وجماعها وحقيقتها لأن القياس يعنى أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين .

ولكن الجدل الحقيقى عند هيجل لا يمكن أن يقف عند هذه النظرية السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس مثلث مذهب الوجود ، بل على هذا الجدل أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر أغوار الأشياء ، لكى يصل إلى

(1) Wallace : The Logic of Hegel. ch. vii p. 103.

(2) Ibid p. 201.

ماهية الأشياء وإلى أسسها الحقيقية . وهنا ينتقل هيجل إلى مذهب الماهية ، والماهية عند هيجل أقوى وأعمق . يقول هيجل « الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هي وجود يتعمق في ذاته (١) .

وفي مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة « كل شيء ينطبق مع ذاته ف أ هي أ ، وبالسلب ألا يمكن أن تكون في نفس الوقت أولا أ ، وهذه المسلمة بالرغم من كونها قانونا حقيقيا الفكر ليست شيئا أكثر من كونها قانونا الفهم المجرد (٢) ، ولا يمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقودنا الجدل إلى المقولة المقابلة وهي مقولة الاختلاف ، وهذه المقولة تقرر كما يقول هيجل أنه « لا يوجد شيئان يشابهان بعضها البعض تمام المشابهة (٣) ولكن وطبقا للجدل الهيجلي نفسه لا يقف الفكر عند هاتين المقولتين ، بل يجب أن يجمعها في وحدة تعطيها حقيقتها، وهذه الوحدة يسميها هيجل بالأساس Ground والأساس يقول هيجل « هو وحدة الذاتية والإختلاف »(٤) ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشيء يكون له أساسه أو ماهيته أو أصله الذي يقوم عليه باستمرار بغض النظر عن تطابق الشيء مع ذاته (الذاتية) أو إختلافه مع غيره (الاختلاف).

أما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة الشاملة ، وهو يمثل المباشرة التي يكمن التوسط (عن طريق مذهب الماهية) في جوفها أو هو الإيجاب الذي دخله السلب

---

(1) Ibid 206

(2) Ibid 213

(3) Ibid 216

(4) Ibid 224

كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة . فمذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهى المعرفة التى نصادفها حين ندرك العالم بحواسنا ، أى حين ندرك الظواهر أو الوقائع كيفا وكما وقياسا ، كما أن مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى ، فمقولاته تمثل معرفة الفهم التى تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من متناقضات ، أما مذهب الفكرة الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة ، كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهى وجهة النظر التى تأخذ بها الفلسفة .

وينبغى أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للمنطق ما يلى :—

١ - أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالحس الذى يمثل التقسيم الأول ليس منفصلا عن الفهم الذى يمثل التقسيم الثانى أو العقل الذى يمثل التقسيم الثالث وإنما هى درجات متصلة أوثق الإتصال ، ومرتبطة أقوى إرتباط .

٢ - إن الفكر لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بقفزة سريعة يدخل بها محراب الفكرة الشاملة ، وإنما لا بد له من المرور بالمرحلتين السابقتين .

٣ - إن التقاء مذهب الوجود ومذهب الماهية فى مذهب الفكرة الشاملة يعنى أن هيجل يصهر معرفة الحس ومعرفة الفهم فى بوتقة واحدة هى بوتقة العقل .

٤ - المعرفة الفلسفية هى أنضج المعارف وأرقاها ، لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات المنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفه أرقى من الحس والفهم .

ه - فى كل العمليات الهيجلية ، نجد التناقض واضحا وضوحا تاما ، (١) ، فالتناقض أساس الديالكتيك والمنطق والميتافيزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذى يدفعنا إلى الحركة والإنتقال من فكرة إلى أخرى .

ثانيا : فلسفة الطبيعة عند هيجل :

إن الفكرة التى بحثناها ونحن بإزاء المنطق ، لا يمكن ان تبقى كما هى محض فكرة مجردة بل لا بد من أن يقابلها أو يناقضها تبعا للنهج الجدلى الهيجلى الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة . أما جماع هاتين الفكرتين فى الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود إلى ذاتها وتسحب نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا فى الجزء الثالث والأخير من النسق الفلسفى الهيجلى المتعلق بفلسفة الروح .

وعلى هذا النحو لا تبقى الفكرة محض فكرة مجردة بل لا بد من تخارجها على شكل طبيعة مشخصة، ومن هنا تنشأ فلسفة الطبيعة عند هيجل، ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة على تسمية هذا الجزء من فلسفة هيجل باسم الجزء الضعيف ، ذلك لأنه « أضعف أجزاء فلسفته »(٢) أما السبب فى ضعف هـــذا الجزء فهو عدم دقة إنتقال المنهج الجدلى فيه ، وإنعدام الترابط العقلى بين مكوناته كما أن النتائج التى يصل إليها غير ضرورية ، وغير ملزمة للعقل، علاوة على أن كثيرا من القضايا التى يقررها هيجل فى هذا الجزء من فلسفته كان يعارض الأبحاث العلمية التجريبية التى وصل إليها العلماء فى معاملهم عن طريق التجربة والمنهج العلمى . فكانت وجهة نظره « تعارض الآراء الجارية فى العلم »(٣) ، من

---

(1) Findlay. J. N. : Hegel, Are – examination, ch. iii, p. 63.
(2) Wright: A history of modern philosophy. ch, xiv. p. 337.
(3) Encyclopaedia Britinnica, Volume 11, p. 383.

ذلك الابتعاد الكامل عن الأبحاث التجريبية والاكتفاء بالنزعة القبلية ، ومنها أيضا الترابط المخل الذى كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخرى عقلية مثل ربطه « بين عملية منطقية كالقياس وطبيعة القضيب المتمغنط متعللا بهذه الحجة الخادعة وهى أن القضيب المتمغنط يجمع بين قطبين متباعدين بحد وسيط ، وأن القياس يقيم علاقة بين حد كبير وحد صغير بفضل حد وسيط »(١) زعما منه بترابط الفكر وكليته ، لهذا كله وصفت فلسفة هيجل فى الطبيعة بأنها أضعف أجزاء فلسفته.

وعلى أية حال فإن هيجل فى فلسفته الطبيعية كان يرمى إلى الكشف عن التصورات العامة التى تقف وراء الطبيعة. إن هذه التصورات يقول رايت « تختلف عن مقولات المنطق من حيث أن كل هذه التصورات لا توجد بالضرورة فى كل الأشياء » (٢) بعكس الأمر فى حالة المنطق ، حيث نجد الضرورة والحتمية والكلية طابع مقولاته وتصوراته وأفكاره .

وأول ما يقابلنا من هذه التصورات هى ثلاثية مرتبطة تعبر عن المكان والزمان والحركة . وعن طريق هذه التصورات نصل إلى المبادىء والأسس التى تقوم عليها الميكانيكيات ، فالميكانيكيات إذن تدرس حركة الأشياء فى الزمان والمكان كما أنها أول ما تقابلنا ونحن بإزاء دراسة فلسفة الطبيعة. ولكن الميكانيكيات تمثل الأطروحة إذا ما رجعنا إلى الجدل الهيجلى ، ولذلك يجب أن تقابل هذه الأطروحة بالنقيض لها ونقيض الميكانيكيات هى الطبيعيات ، تلك التى تدرس الأشياء الجامدة كالكواكب والأجرام السماوية والمركبات الكيمائية على اختلاف درجاتها

---

(١) أفيرية كريسون دبرية ترجمة د. أحمد كوى ، هيجل ص ٥٨ .

(2) Wright : A history of modern philosophy, ch xiv; p. 336.

وأشكالها وأنواعها . ولقد درس هيجل بالإضافة إلى ذلك أشياء طبيعية كثيرة كالضوء وأنتقل منه إلى دراسة «العناصر الأربعة الهواء والنار والتراب والماء»[1] كما درس ظواهر طبيعية كثيرة «كالمغناطيسية والتبلور والتلون والتكهرب»[2]. ولكننا أيضاً لا يمكن أن نقف عند الطبيعيات التي تمثل دور النقيض ، بل يجب أن نجمع بين الأطروحة (الميكانيكيات) والنقيض (الطبيعيات) في وحدة أعلى تعطيها حقيقتها وتكون بمثابة المركب منها ، وهذه الوحدة الأعلى عند هيجل هي العضويات . فالعضويات الحية تشمل في تركيبها كل من الناحيتين الميكانيكية والطبيعية [3] . والعضويات على درجات فبينما يظهر « الشعور في درجته السفلى لدى الحيوانات ، يملك الإنسان الشعور الذاتي علاوة على قدرته على الاستدلال وإمتلاكه العقل أو الروح بالمعنى الهيجلي »[4] .

ثالثاً : فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتي القسم الثالث والأخير من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح ، وفلسفه هيجل برمتها في حقيقة الأمر إن هي كما يقول هو فدنج إلا «فلسفة الروح من البداية النهاية . فهذه الفلسفة ما هي إلا محاولة لجعل علم الروح علماً مطلقاً»[5] إذ أن هيجل يقرر بأن « كل شيء روح والروح هي كل شيء »[6] .

---

(1) Findlay, J. N. ; Hegel. Are - examination ch· ix. p. 279.

(2) Ibid p. 581.

(3) Wright, A history of modern philosophy ch. xiv, pp. 336 – 337.

(4) Ibid. p. 337.

(5) Hoffding , A history of modern philosophy. Volume II. ch. iii, p. 184,

(6) Ibid : p. 185.

إن الفكرة بعد أن كانت مجرد فكرة محضة فى المنطق . وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة . تعود مرة ثانية وفى نهاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة ثرية بالروح غنية بما اكتسبته فى طوافها بالعقل والطبيعة بمعانى الكلية والشمول والإطلاق.

ويعالج هيجل فى هذا الجزء الأخير من فلسفة الطبيعة الخبرات الثقافية التى تقع فى متناول الإنسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والأخلاق والفلسفة. وينقسم هذا الجزء أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية : الأول ويسميه بالروح الذاتية ويعالجها علم النفس أى الحياة العقلية الداخلية للأفراد ، ونقيض الروح الذاتيـة هو الروح الموضوعية ويعالجها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الذاتيـة والأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية ، والقسم الثالث الذى يجمع بين الروح الذاتية والروح الموضوعية فى وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق ويعالجها الفن والدين والفلسفة .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل إلى ثلاثة أقسام هى الأنثربولوجية والفينومنولوجيا وعلم النفس . والأنثربولوجية تعالج النفس فى حالة اتحادها بالجسم . وتناقش علاقة النفس بالجوامد ، وأجناس الإنسانية واختلاف الأعمار ... أما الفينومنولوجية فهى تعالج الشعور والشعور الذاتى والعقل... أما علم النفس فهو يعالج الأشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والإرادة »(١) .

وأما الجزء الثانى الخاص بالروح الموضوعية نقيض الروح الذاتية فهو «أجل أجزاء فلسفة هيجل »(٢) كما يقول رايت . ويقسمه إلى ثلاثة أجـزاء هى :

---

(1) Encyclopædia Britannica, Volume II. p. 383.

(2) Wright ; A history of modern philosophy ch. xiv. p. 339.

أ ـ فلسفة الحق : بمعنى الحق المجرد للأشخاص ويحددها هيجل «بأن تكون إنسانا وأن تحترم الآخرين كإنسانيين »(١) ويقسم هيجل هذا الجزء إلى ثلاثة أقسام هى ١ ـ الملكية : فكل إنسان له الحق فى أن يمتلك أشياء ٢ ـ التعاقد الذى يحمى الافراد ٣ ـ الجريمة أو الخطأ الذى يترتب على الاهتمام بالملكية بدون وجه حق وبدون اهتمام بحرية الآخرين . هذا ويقرر هوفدنج بأن «فلسفة هيجـــل عن الحق لها قيمة كبيرة فى تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية التاريخية للدولة كــكل» (٢) .

ب ـ الأخلاقيات الذاتية : وهى تقوم كنقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الأولى وهى تعالج «أ ـ حق الفعل المجرد والصورى وهو ذلك الحق الذى يحمل محتوياته إلى الخارج ... ب ـ المظهر الخاص للفعل وهو محتواه الداخلى ... جـ ـ والله باعتباره الغاية النهائية للارادة »(١) .

الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية : وهى الفكرة المركبة من الحق المجـــرد والأخلاقيات الذاتية . ويقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام هى : ١ ـ الأسرة وهى المؤسسة الإجتماعية الأولى وهى «ليست جنسية أو تعاقدية وإنما هى وحدة أخلاقية»(٤) وتقوم الأسرة على دعائم ثلاث وهى «الزواج ...الملكية... وتعليم الأطفال» .

---

(1) Hegel : The philosophy of right (Great book 46), para 159. p. 58.

(2) Ibid 157, p. 57.

(3) Ibid 257, p. 80.

(4) Wright : A history of modern philosophy, ch. xiv, part 1. p. 116.

(١) ويقوم كنقيض للأسرة الأطروحة الأولى المجتمع المتحضر وهو يقوم على الحاجات الاقتصادية المتمثلة فى الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة ٣ـ والدولة هى الفكرة المركبة والوحدة الأعلى للأسرة والمجتمع المتحضر ، فهى غايتها وحقيقتها ،(١) وتمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية ،(٣) ولقد أعطى هيجل الدولة أرفع أعتبار ،(٤) وفى الدولة فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويملك الحقوق التى توضع ، ومع ذلك فالدولة أهم بكثير من أى شخص .

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة إلى فلسفة التاريخ وذهب فيه إلى أن هناك مراحل أربعة ، الأولى مرحلة العالم الشرقى والثانية مرحلة العالم الإغريقى والثالثة مرحلة العالم الرومانى والرابعة والأخيرة مرحلة العالم الألمانى. ويبدأ هيجل فلسفته للتاريخ بدراسة الصين فيقول ، وبالإمبراطورية الصينية يبدأ التاريخ(٥).

وتتقدم الروح الغيبية والسحرية فى الصين والعالم الشرقى لكى تصبح عاطلة بالطبيعة وقواها وبالآلهة عند الإغريق ثم لكى تصبح أكثر تحديدا وتخلصا من الآلهة عند الرومان ، وأخيرا تصبح حقيقة مطلقة عند الألمان وهنا تمثل الروح

---

(1) Hegel : The philosophy of right (Great Book), para 150, p. 58.

(2) Ibid : para 157, p. 57.

(3) Ibid : para 257, p. 80

(4) Wright : A history of modern philosophy. ch. xiv, part I, p. 116.

(5) Hegel : The philosophy of history translated by J. Sibree. part I, p. 116.

الألمانية روح العالم الجديد »(١) .

ويرى هيجل أن « تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التي قدمناها ماهو إلا عملية تقدم وتحقق للروح »(٢) .

أما عن الدولة فيرى هيجل أن « الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنيان إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة »(٣) ومن ثم فيجب « أن تنصهر الإرادات الفردية في ثنايا الدولة أو يجب على الإرادات الفردية أن تعمل داخل إطارها »(٤) .

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية . ويتكون من هذه الثلاثية :—

أ — الفن : ويتكون من جوانب ثلاث ، الرمزى والكلاسيكى والرومانتيكى المسيحى ؛ (٥) .

ب — الدين : ويتكون من الدين الطبيعى والدين الروحى ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين . ويرى هيجل ، « أن واجب فلسفة الدين هو إيجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة والعقل أو التصور الذاتى من جهة أخرى » (٦) .

(II) bid : Part iv; p. 341.

(2) Ibid : Introduction, p. 16.

(3) Ibid : Introduction, p. 24.

(٤) محمد عبد المعز نصر : فلسفة السياسة عند الألمان . الفصل الخامس ص ٥٦ .

(5) Lowith: K : From Hegel to Nietzsche. part I, ch. 1. p 30.

(6) Hoffding : H. : A history of modern philosophy, Volume II. ch. III, p. 189,

ج - الفلسفة : وهى التركيب النهائى فى نسق هيجل ، (1) ومن خلالها يكتشف الإنسان المطلق فى كل مراحل الجدل ، أى يصبح الإنسان عن طريق الفلسفة عقليا وحائزا للشعور الذاتى ويقدر مركزه الخاص فى ذلك العالم المعنوى والعقلى.

* * *

هذه هى عناصر فلسفة هيجل المثالية ، ولقد اعتبرها الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة مثالية مطلقة لأن أساسها الروح والعقل . إن الروح عند هيجل بعد أن مرت بمذهب الوجود وبالماهية وبالفكرة الشاملة ، وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة بكل ما فيها من تغييرات وتناقضات ، تعود مرة أخرى إلى ذاتها بعد رحلتها تلك لكى تصل فى النهاية إلى الفلسفة قمة كل شىء وتاجه، ولكى تصل إلى الروح المطلق نهاية مطاف كل شىء .

---

(1) Wright : A history of modern philosophy, ch. xiv. p. 340.

٢ — فلسفة هيجل السياسية

أهم ما تتميز به فلسفة هيجل السياسية أنه أضفى قيمة عالية على الدولة القومية national state ، فالدولة بدلا من الفرد أو أى تجمع آخر من الأفراد، تشكل الوحدة الهامة والأساسية فى النسق الهيجلى . ولقد كان الغرض من فلسفة التاريخ الهيجلية هو إظهار منجزات كل أمة عن طريق الديالكتيك ، وأن عبقرية الأمة أو روحها هى الخالق الحقيقى للفن والقانون والأخلاق والدين ومن ثم فإن تاريخ الحضارة يكون تعاقب الثقافات القومية التى تقدم فيها كل أمة إسهاماتها المتميزة إلى الإنجاز البشرى كله .

والدولة عند هيجل هى الموجه للتطور القومى ، وهى تمثل التطور الفكرى الذى يجمع بين الأسرة والمجتمع المتحضر ، فهى جماعها ووحدتها وحقيقتها ، ويتمثل فى الدولة أيضا نظاما أخلاقيا ، كما تنصهر فى إراداتها الحـــرة إرادات الأفراد على نحو ما بينا .

ومعنى هذا أن فلسفة هيجل السياسية التى تتضمن عنصرين لها أهمية خاصة وهما : الجدل الذى قدمه كوسيلة قادرة تستخدم فى الدراسات الاجتماعية للتوصل إلى نتائج جديدة لا يمكن التوصل إليها بغير الجدل . والعنصر الثانى هو نظريته عن الدولة القومية باعتبارها تجسيدا للسلطة السياسية .

لقد رأى هيجل أن الأسرة والمجتمع المتحضر والدولة هى المراحل الثلاث لكى يتم السمو الصاعد إلى المطلق ، وكلها تهدف إلى جمع الإرادات وتوحيدها فى صعيد خدمة الروح أو المطلق .

تنشأ الأسرة من تحول الرباط الطبيعى بين الجنسين إلى رباط روحى بالزواج

والزواج لايقوم على عاطفة المتعاقدين وإرادتها فحسب ، بل ينبغى أن يستند إلى دعامة العقل ، ويستهدف إنجاب الأطفال أولا ، ودعم الحياة الاجتماعية والدولة ثانيا . ويتجلى استمرار الأسرة ماديا ومعنويا فى الإشتراك بالثروة والتعاون فى تربية الأبناء . وقد نادى هيجل بتحريم تعدد الزوجات ؛ ومنع الطلاق إلا فى أحوال نادرة . ولـكن لما كان رباط الأسرة هو رباط عارض مؤقت يزول بوفاة الزوجين ، أو بالطلاق لذلك اتجهت مجموعة الأسر إلى الاجتماع والتعاون لرعاية مصالحها الخاصة والسهر على صونها وحمايتها ، ومن هنا ينشأ المجتمع المدنى أو المتحضر Civil Society .

وإذا كانت الأسرة تمثل الأطروحة Th طبقا للديالكتيك الهيجلى فإن المجتمع المدنى يمثل النقيض Antithesis . والمجتمع المدنى أو المتحضر يعبر تقريبا فى نظر هيجل عن مفهوم الأشكال الاجتماعية التى يدرسها الإقتصاد السياسى بالإضافة إلى التنظيم القضائى ؛ ذلك أن غرض الاجتماع الإقتصادى تلبية حاجة الأفراد ، فهو لذلك مرحلة ضرورية من مراحل الروح الموضوعى ، ولـكنها مرحلة دنيا تعالج صلات خارجية ، وتسعى إلى كفاية احتياج كل فرد عن طريق عمل الجميع . ولاشك أن تعارض مصالح الناس كأفراد وتداخلها يرفع من شأن العمل ، ويعلى قيمته ، ولـكنه يصبغ على العمل صبغة آلية متزايدة ، حتى يستعيض بالآلة فى نهاية الأمر عن فاعلية الإنسان .

ولقد اهتم هيجل اهتماما خاصا بإظهار أن التفاعل الاقتصادى لاينتج عنه عدالة عضوية تلقائية ، وأنه لابد من قيام سلطة لردع الجريمة ، وتفرض واجب التقيد بالقانون ، ومراعاة الصيغة الشرعية . إلا أن هذا النوع من العدالة سلبى ومن الضرورى تجاوزه بتنظيم إيجابى للعمل ، تنظيم يتغلب على مساوىء الأمور العارضة

كاختلاف الآراء ، وتباين فرص الإنتاج ، وتنوع العلاقات الدولية وتضاربها، تنظيم لا يرغم المحرومين على قبول حالة الاستقرار بأفكار فرديتهم ، بل يعمل على إخراج الأفراد من عزلتهم، وربطهم من جديد بالواقع الكلى ، بالدولة.

والدولة هى الفكرة المركبة Senthesis للأسرة والمجتمع المدنى يقول هيجل « الدولة هى الجوهر الاجتماعى الذى بلغ رتبة الوعى بذاته وهى تضم مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدنى معا . وأن الوحدة التى تمثلها عاطفة الحب فى الأسرة هى عينها كنه الدولة ، على أن الدولة قد سمت خلال المبدأ الاجتماعى عن مستوى الأسرة والمجتمع معا ، فبلغت بالإرادة الحرة التأملية شكل الكلى الواعى » (¹) .

الدولة هى الواقع الكلى عينه ، إنها الروح ذاته متجليا فى مظهر حسى وهى تشتمل . —

١ ـ على تشكلها الداخلى من حيث أنه نمو يضاف إلى ذاته ، وهذا يعنى الحق الداخلى للدولة ، أو التشريع.

٢ ـ وعلى الدولة من حيث إنها كائن يتصل بكائنات، وهذا يعنى الحق الخارجى للدولة.

٣ ـ وهذه الكائنات ليست سوى مراحل فى نمو الفكرة الكلية للروح حال تجسيدها الواقعى وهذا يشير إلى تاريخ العالم .

ويجب أن ننتبه إلى أن الدولة من حيث هى روح حى، لا يمكن أن تكون إلا ككل حى يتأزر بتجسده فى فاعليات خاصة ، كنبثق كلها عن حقيقة كلية واحدة

---

(1) Hegel : Phenomenology oF spirit, p. 379,

وتولد على نحو مستمر متصل من هذه الحقيقة العقلية عينها كنتيجة لها : فالتشريع هو توزيع سلطان الدولة توزيعا عضويا ... بل هو العدالة الحية باعتبارها واقع الحرية إبان نمو جميع التحديدات العقلية »(١).

تقابل الدولة تناقص الأسرة ، وتفكك أواصرها كما تقابل تشتت الأفراد فى المجتمع الاقتصادى وتنابذهم ، تقابل ذلك كله بمحو كل نقيصة ، ونفى كل نزاع فهيجل لا يتصور الدولة من حيث علاقاتها بالأفراد ، واتصافها بأنها ضامن أوحد يضمن حرياتهم أو يحدها . بل إنه يتصور الدولة بذاتها ، يصورها فى فاعليتها الخاصة ، واستقلالها التام ، تلك الفاعلية المتجلية فى القانون ، وذاك الاستقلال الممثل بالحكومة .

آمن هيجل إيمانا مطلقا بسلطة الدولة غير المحدودة ، وبعدم مسئوليتها التامة ، وهما نتيجتان من نتائج تميز الدولة بأنها ذات سلطان كلى ، وسيادة كلية . غاية الدولة عند هيجل تحقيق الكلى ، تحقيق المثل أو الروح ، وليست غايتها ضمان مصلحة الأفراد التى تستطيع أن تضحى بها عند الاقتضاء . وإذا علمنا أن عمل الدولة الرئيسى ينحصر فى إعادة الفرد إلى بوتقة الدولة الكلية ؛ أدركنا أن فى وسع الدولة أن تتدخل لمنع شطط الإثرة ، ووضع حد - بالقانون - لتعسف الإرادة الفردية وجموحها وبهذا المعنى تكون الدولة حرة تماما ؛ إنها حرة لأنها بريئة من كل إثرة ، وهى تجعل المواطنين أحرارا بالقانون جوهر الإرادة الحرة . يقول دانتج « بدأ هيجل من الإرادة ، إلا أن الإرادة عنده ليست صفة أو قدرة تتصل بالفرد ... إنها ليست فردية مؤقتة ولكنها كلية أبدية . والحرية تمثل الإرادة كلية وأبدية .. والإرادة كتجريد لهاتى هى الارادة الحرة التى تريد

---

(1) Ibid : p. 147.

الارادة الحرة » (١) ويقول Maxey « ليس ثمة حرية فردية فى التصور الهيجلى ، فحرية الفرد تستقى من حرية الدولة الكلية الضرورية ، ومن منطق اتحاده العضوى بها » (٢) ويستنتج من هذا أن « السيادة لا تتصل بأى تعاقد اجتماعى يقوم بين الأفراد ، ولكنها تنجم عن الوحدة الضرورية للدولة ذاتها » (٣) .

لا حرية فردية ، ولا إرادة فردية ، الحرية هنا حرية كلية ومن ثم فهى تمثل حرية الجميع ، لا حرية البعض أو حرية الفرد . يقول هيجل « أدرك العالم الشرقى أن الحرية تتصل بالفرد الواحد One ، وأدرك الاغريق والعالم الرومانى أن الحرية هى البعض Some (الصفوة أو القادة) وأدرك الألمان أن الحرية هى حرية الجميع ALL » (٤) .

إلا أن ثمة مشكلة كبيرة تعترض هيجل هنا وهى أنه إذا كانت الدولة كلية ، والإرادة كلية ، والحرية كلية . وعلى الدولة كل فكيف نفسر قيام الأفراد الذين يديرون دفة الدولة ؟ إن هيجل يذهب هنا للتغلب على هذه المشكلة إلى أننا يجب أن نبحث عن نمط من أنماط تركيب الدولة يساعدنا على أن تتحرك كما يتحرك العضو الحى ، ووجد أن الحل الأمثل هـــو الحكم المطلق المستبد الذى يجسد وحدة اتصاف الدولة بالصفة الكلية . إذ رجل الدولة هو الفرد الذى يجسد مبدأ سلطة الدولة ، ومن الواجب احترام الدولة وتقديسها واعتبارها إلها على الارض .

---

(1) Dunning : Political theories. Book III p. 155.

(2) Maxey : Political philosophies. p. 409.

(3) Idid . p. 40g.

(4) Hegel : Philosophy of History. p 104.

نعم إن هيجل يتحدث عن حرية المواطنين ، ولكنه يقصد الحـــرية السياسية ، والمساواة السياسية ، أى الحرية فى ظل القانون ، والمساواة أمامه .

هكذا افترض هيجل أن إرادة الحاكم الفرد ، الملك المستبد تنزع إلى الكلى ، ولا يمكن أن يتسرب إليها التعسف والهوى ، ولكنه يظل صامتا لا يتحدث عن الضمان الضرورى المؤيد لصحة افتراضه هذا . إلا أن تصور هيجل للحاكم بأمره أو للأمير يختلف عن تصور مكيافيلى لأميره ، فبينما يرى مكيافيلى أن الأمير يستمد سلطاته من الدهاء والقوة والمكر ، يذهب هيجل إلى أن الملك المستبد يستقى سلطته من تقمصه روح شعبه ، وأن علاقته بهذا الشعب أشبه بعلاقة الله بالكلمة ، علاقة اتحاد عميق بأصل مشترك هو الإرادة . ولهذا فهو يعترف بسلطة تشريعية يبدو أنه يريد وضعها بين يدى فئة من المواطنين جعلت همها الأكبر العناية بأهداف كلية ، أى فئة من الفلاسفة والأساتذة على شريطة أن تقتصر مهمة هؤلاء على البحث فى المسائل الداخلية وحدها ، لأن الأمور الخارجية منوطة كلها بالأمير وحده . كما ألمح إلى ضرورة وجود سلطة إدارية تقوم إلى جانب السلطة التشريعية ، وهما معا يخضعان أو يتوحدان فى سلطة الملك المستبد .

ثمـــة سلطات ثلاث إذن عند هيجل هى : السلطة التشريعية Legislative والسلطة الإدارية Administrative والسلطة الموناركية Monarchie والسلطتان الأولى والثانية لا تختلفان عما ذهب إليه الفلاسفة السابقين ، أما السلطة المونارکية أو الملكية فلقد أعطاها هيجل أهمية قصوى ، لأنها تمثل عنده القوة الموحدة التى توحد وتربط بين السلطتين الأخريين ، كما تمثل الفكرة المركبة Synthesis التى تجمع بين التشريع (الأطروحة) وبين الإدارة أو التنفيذ (النقيض) . ومن ثم فالمونارکية وهى الفكرة المركبة تحقق الكمال العقلى ، كما أن تطور الدولة فى هذا

الشكل يحقق نمطا نموذجيا لها (١) .

ومجد هيجل الدولة القومية ورفعها فوق مصاف الأفراد الأعضاء فيها ، ورأى أن الدولة ما هي إلا المركب أو الحركة الثالثة في سير النظم السياسية والاجتماعية من أسرة تقوم على التعاون والمسئولية إلى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر ثم أخيراً إلى دولة قومية تجمع شمل أمة من الامم ، وتوفق بين المسئولية العائلية وبين التنافس الفردي بما تحققه للمواطنين من حرية حقيقية قوامها الواجب والخضوع للقانون . غير أننا نلاحظ أن هيجل يستخدم الجدل بطريقة تخدم أغراضه الخاصة ، ولا يسير مع منطقه حتى النهاية . ذلك أنه من المفروض طبقا للجدل الهيجلي أن تكون الدولة بدءاً جديداً لحركة ديالكتيكية أخرى، لكن هيجل جعل الدولة غاية ونهاية التطور التاريخي ، فهي وحدها الأداة الحضارية لتنفيذ رسالة التاريخ والعالم الروحية ، وليس لشعب من الشعوب أن يتحرك إلا داخل نطاقها وليس له أن يحاول تحقيق مصالحه إلا عن طريقها .

ليس ثمة دولة عالمية إذن ، أو جامعة دولية عند هيجل ، ذلك أن العالم الاجتماعي الوحيد الذي يتحقق تاريخيا هو الدولة ، وكل شيء يتصوره الإنسان فوق الدولة ليس سوى خيال لا يليق بالفيلسوف . الدولة مظهر الكلي في الأرض، والتاريخ لا يتناول إلا الشعوب التي شكلت دولا ، فيحق بالأساس الروحي لكل دولة بالدرجة الأولى وأن من يتأمل في سير التاريخ وتقدمه يجده خاضعا لعقل عام ، فما تاريخ العالم إلا عملية عقلية ، وروح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه ، والأدوات التي تتخذها تلك الروح للوصول إلى أغراضها هم عباقرة الامم

---

(1) Dunning : Political theories. Book III p. 162,

وأبطالها ، وكل شعب يعلو إلى المجد والقوة إنما يعبر عن جانب من جوانب الروح العامة ، فإذا ما ظفرت الروح العامة بغايتها منه ، تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطانه لشعب آخر [1] .

إن اللحظة الأولى والحاسمة فى سير التاريخ تكمن فى صيانة الشعب والدولة ورعاية مرافق حياتها ، وبتحقيق هذه الغاية يستحق رجال التاريخ العظام أن يدعوا أبطالا . « أنهم ليسوا أولئك الذين إكتشفوا الحل المناسب المفروض وأرادوه وحققوه ، بل هم من عرفوا ما يجب عمله . ومن تجلت فيهم متطلبات الظروف ، وما كان من الضرورى تحقيقه » [2] .

صبغ هيجل إذن على الدولة صبغة القداسة ، فاعتبرها مصدر كل الإرادات الفردية ، بل ومصدر كل القيم وكل الحقائق الروحية ، ويكتسب الإنسان الوعى الكامل حينما يشارك فى الحياة السياسية والاجتماعية الأخلاقية العادلة ، إذ أن الدولة بقوانينها وتنظيماتها العامة المسايرة للعقل تهىء للانسان الارادة العامة التى بدون الاتحاد بها لا تقوم قائمة لأية إرادة خاصة فالدولة هى الفكرة الكاملة المقدسة كما توجد على الأرض ، وهى هدف التاريخ ، وتبلغ الحرية فيها مرتبة الموضوعية . وهذا يتحقق حينما يطيع الناس القوانين ؛ لأن القانون هو الحالة الموضوعية للروح ، وهو الإرادة فى أصدق أشكالها ، فمن أطاع القانون فقد أطاع نفسه . وتتركز فى شخصية الملك إرادة الدولة ، ومن ثم فهو يمثل السيادة التى تتبع الدولة .

---

(١) أحمد أمين — وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ٣٧٩ .

(2) Hegel : philosophy of History. p. 556.

الدولة إذن فى نظر هيجل هى تجسيد السلطة السياسية ، وسلطة الدولة كما
تصورها تعتبر مطلقة ولكنها ليست تحكمية إذ لابد أن تمارس سلطاتها التنظيمية
فى ظل القانون . إلا أن الهيجلية كانت فى جوهرها تمجيداً للقوة ، لأنها
وضعت الدولة فوق متناول القانون ، بل وفوق أى نقد أخلاقى ، فأخضعت
الفرد للدولة خضوعاً كاملا .

* عن هيجل وعن فلسفة السياسية يمكن القارىء أن يستزيد من دراسة
The philosophical theory of the state 3rd ed. من Bosanquet; B.
German philosophy and من Dewey; J. ودراسة ، (London 1920)
Egotism in من Santayana, G ودراسة politics (New york 1915)
The من Stace, W. ودراسة German philosophy (London 1939)
philosophy of Hegel : Asystematic Eposition (New york 1955)
The political philosophies of plato and من Foster; M.B. ودراسة
The philosophy من Friedrich; C. J. ودراسة ، Hegel (Oxford 1935)
Hobhouse; L.T ودراسة of Hegel (Modern Library, New york 1953)
ودراسة The metaphysical theoy of the state (London 1918) من
ودراسة Etudes sur Marx et Hegel (paris 1955) من Hyppolite; J.
Reason and Revolution : Hegel and the rise of من Marcuse; H.
Hegel et من Eric weil ودراسة social theory (New york 1955)
An introduction to من Mure; G. R. G. ودراسة l'état (Paris 1950)
Hegel (Edinburgh – من Caird; E ودراسة Hegel (Ox Ford 1940)
What is living and What is من Croce; B. ودراسة ، London 1883)
dead of the philosophy of Hegel (London 1915).

ج — ماركس والماركسية

آمن ماركس * كما آمن رفيق عمره انجلز ** بالديالكتيك ولكنهما قلبا الأساس الروحي لهذا الجدل إلى أساس مادي بحيث يقول ماركس « يرى هيجل أن حركة الفكر ، هذه الحركة التي يشخصها ويطلق عليها إسم الفكرة هي الإله (الخالق ، الصانع) للواقع ... أما أنا فإني أرى العكس ، إن حركة الفكر ليست إلا إنعكاسا لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان ومتحولة فيه »(١) ويقول انجلز « أن وحدة العالم ليست في كيانه ، بل في ماديته ... ولا يوجد قط ، ولا يمكن أن يوجد أبداً في أي مكان ، مادة بدون حركة ، ولا حركة بدون مادة ... ولكن إذا تساءلنا ... عن ماهية الفكر والإدراك ، وعن مصدرهما ، نجد أنهما نتاج الدماغ الانساني ، وأن الانسان نفسه هو نتاج الطبيعة ... وإذ ذاك يبدو من البداهة أن نتاجات دماغ الانسان التي هي أيضا ، عند آخــــر تحليل ، نتاجات الطبيعة ، ليست في تناقض بل في إنسجام مع سائر الطبيعة ... لقد كان هيجل مثاليا ، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن صوراً أو إنعكاسات للأشياء الواقعية ، بل على العكس من ذلك ذهب إلى أن الأشياء وتطورها ليست إلا صوراً تعكس الفكرة التي كانت موجودة ، ولا أعلم أين ، قبل وجود العالم »(٢).

---

* ماركس : كارل ماركس : فيلسوف وسياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨١٨–١٨٨٣ من أهم مؤلفاته : رأس المال ، بؤس الفلسفة ، نقد الاقتصاد السياسي .

** انجلز : فريدريك انجلز : فيلسوف سياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨٢٠–١٨٩٥ من أهم مؤلفاته : ضد دوهرنج ، لودفيج فورباخ ، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة .

(١) ماركس : رأس المال المجلد الأول . آخر الطبعة الثانية .

(٢) انجلز : ضد دوهرنج – العروض والتطبيق .

لقد كانت فلسفة هيجل تعالج تطور العقل والأفكار ، كانت فلسفة مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان وعلاقات الناس الاجتماعيـــة ناجمة عن تطور العقل، وقـــد احتفظ ماركس وانجلز بفكرة هيجل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم . ولكنهما طرحا وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقا، ولاحظا أنه بالاستناد إلى الحياة، ليس تطور العقل هو الذى يفرض تطور الطبيعة بل إن الأمر على العكس تماما ، إذ يجب أن نعيد منفذاً العقل إلى الطبيعة ، إلى المادة . . . وخلافا لهيجل إذن كان ماركس وانجلز ماديين (¹) .

لقد كان ماركس وانجلز يريان فى ديالكتيك هيجل المذهب الأعمق والأوسع والأثمن ، ووضعاه فوق مذهب التطور ، ورأيا أن المذهب الأخير فقير المضمون، وحيد الجانب، يشوه ويفسر السير الواقعى للتطور الذى يتميز أحيانا بقفزات وكوارث وثورات فى الطبيعة والمجتمع (²). ولكنهما انقذا الديالكتيك الهيجلى من مثاليته بإدخاله فى مفهوم مادى للطبيعة ، تكون الطبيعة فيه هى محك إختبار الديالكتيك . يقول انجلز «إننا كلينا ،ماركس وأنا ، كنا وحدنا تقريبا الذين عملا لانقاذ الديالكتيك الواعى(من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها) ، وذلك بإدخاله فى المفهوم المادى عن الطبيعة .إن الطبيعة هى محك الاختبار الديالكتيك، ويجب القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة قد قدمت لهـــذا الاختبار مواد غنية إلى أقصى حدود الغنى (كتب هـــذا قبل إكتشاف الراديوم والالكترونات وتحول العناصر ، ... الخ) وهذه المواد تزداد كل يوم . وهكذا أثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل ،فى نهاية المطاف ، على نحو ديالكتيكى لا على نحو ميتافيزيقى» (³)

---

(١) لينين : ماركس — انجلز — الماركسية ص ص ٥٧ — ٥٨ .

(٢) نفس المرجع / ص ٥٧ .

(٣) انجلز : ضد دوهرينج ص ١٥ .

ليس ثمة شيء ثابت وراكد ، وليس ثمة شيء تام الصنع . فكل شيء فى تحرك وتحول . يفشاه ديالكتيك متصل الصيرورة ، دائم الحركة ، بحيث يمكن أن تقرر أن حركة المادة هى وحدها الأبدية الدائمة . يقول انجلز « ليس هناك من أمر نهائى ، مقدس ، أمام الفلسفة الديالكتيكية ؛ فهى ترى على كل شيء ، وفى كل شيء ، خاتم الهلاك المحتوم ، وليس ثمة شيء قادر على الصمود فى وجهها غير الحركة التى لا تنقطع ، ، حركة الصيرورة ، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدنى إلى الأعلى ، وهذه الفلسفة نفسها ليست إلا مجرد انعكاس هذه الحركة فى الدماغ المفكر ، ومن ثم فالديالكتيك هو : علم القوانين العامة للحركة ، سواء فى العالم الخارجى أم فى الفكر البشرى » (١) .

ذهب ماركس وإنجلز إذن إلى أن المادة كل شيء ، وجوهر كل فكر وأخلاق ، وأن الاقتصاد هو العامل الهام فى الحياة الإقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية . والمادة عند ماركس هى كل ما يوجد ، ومظاهر الوجود المختلفة ناتجة عن تطور متصل للقوى المادية . كما أن نمو الحياة الإنسانية فردية واجتماعية وحضارية إنما تقاس بدرجة القوى المادية ، علاوة على أن المادة والإنتاج هما شرطا تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام .

والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بثلاثياته أى القضية Thesis والنقيض Antithesis والمركب Senthesis ، بمعنى أن الحياة الاقتصادية تسير وفق ديالكتيك محك إختباره الطبيعة .

ويمكن تلخيص كتاب ماركس الرئيسى (رأس المال) فى القضايا الأربع التالية : —

---

(١) انجلز : لودفيج فورباخ ، ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ص ١٥ .

١ — إن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كيـــة العمل المحقق فيها ، بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة ؛ « فالعنصر المشترك بين جميع السلع ليس هو العمل الملموس فى فرع معين من الانتاج ، وليس هو عمل من نوع خاص ، بل هو العمل الإنسانى المجرد ، العمل الإنسانى بوجه عام » (١) . وكمية القيمة تتحدد بكميـــة العمل الضرورى اجتماعيا ، أو بوقت العمل الضرورى اجتماعيا لإنتاج سلعة معينة (٢) . فقيمة السلعة تتعادل مع كمية العمل المبذول فيها وهنا يقرر ماركس « أن المنتجين ، حـــين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها ، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية ، وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه » (٣) ، « إن السلع بوصفها قيما ليست إلا كميات محدودة من وقت العمل » (٤) .

— إن النظام الرأسمالى يحرم العامل جزءا من قيمة عمله ، وهذا الجزء هو الزيادة فى قيمة ربح صاحب المال ، ويظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكون رأس المال فرأس المال إذن موصرقة متصلة لعرق العاملين ، كما أنه أداة سيطرة صاحب العمل على العامل ، الأول لايدفع الثانى قيمة عمله ، وإنما يدفع إليه فقط ما يكاد يسد رمقه . يقول لينين «فى درجة ما من تطور إنتاج السلع يتحول النقد إلى رأس مال . لقد كانت صيغة تداول السلع : س (سلعة) — ن (نقد) — س (سلعة) ، أى بيع سلعة فى سبيل شراء غيرها ، أما صيغة رأس المـــال العامة

---

(١) لينين : ماركس — انجلز — الماركسية ص ٢٥ .

(٢) نفس المرجع ؛ نفس الموضع .

(٣) ماركس : رأس المال . المجلد الأول ص ٢٠ .

(٤) ماركس : مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى ص ٢٦ .

فهى بالعكس : ن — س ـ ن مع ربح ، أى شراء فى سبيل بيع مع ربح . وهذه الزيادة (الربح) فى القيمة الأولى للنقد الذى وضع قيد التداول هى ما يسميه ماركس القيمة الزائدة . وزيادة المال هذه فى التداول الرأسمالى والتى معروف لدى الجميع ، إن هذه الزيادة بعينها هى التى تحول المال إلى رأسمال بوصفه علاقة إنتاج اجتماعية خاصة ، محددة تاريخيا ، ولا يمكن للقيمة الزائدة أن تنجم عن تداول البضائع أو السلع ، لأن هذا التداول لا يعرف سوى تبادل أشياء متعادلة ، ولا يمكن لها أيضا أن تنجم عن ارتفاع الأسعار ، لأن الخسائر والأرباح لدى كل من المشترين والبائعين تتوازن » (١) فمن أجل الحصول على القيمة الزائدة « يجب أن يتمكن صاحب المال من اكتشاف سلعة فى السوق ، لها قيمة استعمالية تتمتع بميزة خاصة ، هى أن تكون مصدراً للقيمة »(٢) . أى سلعة تكون عملية استهلاكها فى الوقت نفسه عملية تخلق قيمة . وبالفعل هذه السلعة موجودة ، إنها قوة العمل الإنسانى . إن استهلاكها إنما هو العمل ، والعمل يخلق القيمة . إن صاحب المال يشترى قوة العمل بقيمتها التى يحددها ، كما يحدد قيمة كل سلعة أخرى ... وحين يشترى صاحب المال قوة العمل يصبح من حقه أن يستهلكها ، أى أن يجعلها تعمل طوال النهار ولنقل ١٢ ساعة ولكن العامل حين يعمل ٦ ساعات (أى وقت العمل الضرورى) يعطى إنتاجا يغطى نفقات إعالته ، وفى الساعات الست الأخرى (أى وقت العمل الزائد) يعطى إنتاجا زائداً لا يدفع الرأسمال أجرة عنه (٣) .

---

(١) لينين : ماركس — انجلز — الماركسية ص ٢٧ .

(٢) ماركس : رأس المال . المجلد الأول ص ٢٧ .

(٣) لينين : ماركس — انجلز — الماركسية ص ٢٧ .

ومن ثم تراكم كمية معينة من المال فى أيدى عدد من الأفراد هو فى الأصل نتيجة عرق العاملين ، الذى سرقه الرأسماليون ؛ نتيجة إحتكار عمل العاملين ، وعلمهم الزائد منه على وجه الخصوص .

٣ - إن الصناعة الآلية ، متى إستخدمها الطمع والجشع تؤدى إلى أن يتغلب كبار الماليين على الضعاف من منافسيهم وتأليف شركات قوية تستغل المال إلى أبعد حد ، وينتهى الماليون المتزاحمون ، وأهل الطبقة الوسطى إلى الانضمام إلى صفوف المعوزين ، فتقف الطبقتان الرأسمالية والعاملة وجها لوجه . ولاينطبق هذا على العامل الصناعى فحسب ، بل وعلى العامل الزراعى أيضا ، بل إن الأمر بالنسبة إلى العامل الزراعى يكاد يكون أسوأ ذلك لأن « تبعثر العمال الزراعيين على مساحات كبرى يحطم قوة مقاومتهم ، فى حين يزيد التجمع قوة مقاومة عمال المدن » . (١) إن كل تقدم فى الزراعة الرأسمالية هو تقدم فى فن نهب العامل وحسب بل وفى فن نهب الأرض أيضاً .

٤ - إن الطبقة العاملة وهى الحاصلة على الحق والعدد والقوة ، ستفوز حتما على الرأسماليين ، فتنتزع الملكيات وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع ؛ فيتناول كل قيمة عمله كاملة ، ويجد فيها ما يكفى لإرضاء جميع حاجاته ويزيد . وبهذا يخلص ماركس إلى « أن المجتمع الرأسمالى سيتحول حتما إلى مجتمع إشتراكى . وهو يستخلص ذلك إستخلاصا تاما ... من القانون الاقتصادى لحركة المجتمع الحديث ... ذلك هو الأساس المادى الرئيسى لمجىء الإشتراكية التى لامناص منه . إن المحرك الفكرى والمعنوى ، العامل المادى لهذا التحول ، إنما هو البروليتاريا التى تثقفها الرأسمالية ذاتها وإن نضال البروليتاريا ضد البرجوازية ،

---

(١) كارل ماركس ، رأس المال ، المجلد الأول نهاية الفصل ١٣ .

التي يتخذ أشكالاً مختلفة . وهذه يتنبأ ماركس بإستمراره ، يصبح حتماً ، نضالاً سياسياً يؤدي إلى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسي (ديكتاتورية البروليتاريا) . ولا بد لسلطة جعل الانتاج اجتماعياً من أن تجعل وسائل الانتاج ملكية جماعية، وأن تؤدي إلى انتزاع الملكية من مغتصبيها » (٢) .

النظرية الجدلية :

وتقوم المادية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

١ - قانون وحدة الأضداد وصراعها : كل شيء طبيعي ، وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام ، لن المحتم أن يتولد الصراع بينهما وهذا الصراع لا يقضي على وحدة الشيء أو الظاهرة ، بل يفضي إلى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول ، ويظاهر السبيل إلى التطور . ويرى ماركس أننا نجد في الشيء الواحد الحار والبارد ، الصلابة والليونة ، الحياة والموت ، اليقظة والنوم ، الأنانية والغيرية ، وأن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشيء . وبالتطبيق على الواقع السياسي نجد أن المجتمع الرأسمالي يشتمل على البروليتاريا والبرجوازية ، وكل طبقة منها تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تضادهما - إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالي .

٢ - قانون الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي : ويوضح هذا القانون كيف يسير التطور : فالتغير الكمي يحدث من ناحية المقدار ، أما التغير الكيفي فيحدث من التحول في الكيف أو الصفات ، ويرى ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتتزايد فإن التغير الكيفي لا يلبث أن يتم . كما يرى أنه

---

(٢) لينين / ماركس - انجلز - الماركسية ص ص ٤١ - ٤٢ .

إذا اختفت الملكية الرأسمالية وهى الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالى ، وحلت عليها الملكية الإشتراكية فإن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالى وهو النظام الإشتراكى . وبينما يحدث التغير من الرأسمالية إلى الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى المباغت ، نجد أن الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطىء .

٢ - قانون سلب السلب : وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور فى العالم المادى ، فتاريخ المجتمع الإنسانى يتألف من حلقات نفى أو سلب النظم الجديدة النظم القديمة . فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية ، وقضى مجتمع الاقطاع على مجتمع الرقيق ، وقضت الرأسمالية على مجتمع الاقطاع،ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية . وكل نظام يشتمل فى نفسه على مبادىء كامنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه،فالمجتمع الرأسمالى يحوى فى ذاته على مبادىء انهياره . ولا يعنى السلب أن الجديد يفسخ القديم كله ، بل الواقع أنه يستبقى من القديم أفضل مافيه فيدمجه فى الجديد ، ويرفعه إلى أعلى . وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة ؛ أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم إلى ما لانهاية .

المادية التاريخية :

يتطور المجتمع ويتقدم طبقا للتنظيم الاقتصادى ولأساليب الانتاج أو المادة بوجه عام . ويرى ماركس أن الانتاج المادى هو أساس تطور المجتمع ، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود . ويرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت لنا عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الانتاج ، وأن المجتمعات تمر بهذه الأشكال الخمسة وهى : المجتمع الشيوعى البدائى ، ومجتمع الرقيق ،

ومجتمع الاقطاع ، والمجتمع الرأسمالى ، والمجتمع الاشتراكى ، وهذا المجتمع الأخير يرى ماركس أنه سينتهى حتما إلى المجتمع الشيوعى حيث لاطبقات ولا فوارق ولا ملكيات خاصة .

ويرى ماركس أن المادية التاريخية تريئا أن المجتمع الانسانى الذى ابتدأ بالنظام الشيوعى لابد وأن ينتهى حتما إلى النظام الشيوعى ، وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقا لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذى سبقه .

إلا أن ثمة نقد هام يمكن أن يوجه إلى مادية ماركس التاريخية ، ذلك أن توقف الديالكتيك فجأة عند المجتمع الشيوعى ليس له ما يبرره ، فإذا كانت الحركة المادية دائمة أو بمعنى أدق إذا كانت الحركة فى حالة صيرورة مستمرة فإننا لن نفهم دواعى توقفها المفاجىء عند مرحلة المجتمع الشيوعى . وكان الأولى بماركس أن يقرر — إتفاقا مع مذهبه العام — أن التاريخ يعيد نفسه ، وأن السلسلة التى قدمها لا تلبث أن تعود وتتكرر ، أو أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مرحلة المجتمع الشيوعى .

مصادر الماركسية الثلاثة :

يعتبر مذهب ماركس ، الوريث الشرعى لخير ما أبدعته الإنسانية فى القرن التاسع عشر : الفلسفة الألمانية ، والاقتصاد السياسى الانجليزى ، والاشتراكية الفرنسية»[1] . ومن ثم يتضح أن مصادر الماركسية تتركز على هذه المحاور الثلاثة .

١ — الفلسفة الالمانية : دافع ماركس وإنجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية ، وبينا مرارا عديدة الأخطاء التى تنجم عن الابتعاد عن المادية الفلسفية أو توجيه

---

(١) لينين : ماركس — انجلز — الماركسية ، ص ٦٩ .

النقد لها : ولكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر ، بل دفع الفلسفة خطوات إلى الأمام ، فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ولاسيما بمكتسبات مذهب هيجل الذى قاد بدوره إلى مادية فيورباخ* وأهم هذه المكتسبات الديالكتيك ، ونسبية المعارف الإنسانية التى تعكس المادة فى تطورها الدائم . ولقد عمق ماركس المادية الفلسفية وطـــورها ، فانتهى بها إلى نهايتها المنطقية ، ووسع نطاقها من معرفة الطبيعة إلى معرفة المجتمع البشرى (١) .

٢ ـ الاقتصاد السياسي الانجليزى :

لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادى يشكل الأساس الذى يقوم عليه البناء الاجتماعى والسياسى والثقافى ... الخ ، فعكف على دراسة عميقة للنظام الاقتصادى ظهرت فى مؤلفه الضخم (رأس المال) .

لقد تكون الاقتصاد السياسى الكلاسيكى قبل ماركس فى انجلترا ، أكثر البلدان الرأسمالية تطورا ، خصوصا عند آدم سميث ودافيد ريكاردو اللذين ذهبا إلى تقرير نظرية فائض القيمة ، وواصل ماركس عملها ، فأعطى هذه النظرية أساسا علميا خالصا وطورها بصورة متكاملة وناضجة ، بحيث أصبحت تشكل حجر الزاوية فى نظرية ماركس الاقتصادية .

٣ ـ الاشتراكية الفرنسية :

عندما انهار النظام الإقطاعى ، ورأى المجتمع الرأسمالى الحـــر النور ، تبين

---

* فيورباخ : لودفيج فيورباخ ، عاش ما بين عامى ١٨٠٤ ـ ١٨٧٢ فيلسوف مادى وملحد ألمانى .

(١) نفس المرجع ، ص ٧٠ .

فورا أن هذه الحرية تعنى نظاما جـــديداً لاضطهاد العمال واستثمارهم ، فقامت الثورات العاصفة فى كل مكان فى أوربا وخاصة فى فرنسا ، موضحة أن النضال الطبقى هو أساس كل تطور وقوة الحركة . ولقد كان للثورة الفرنسية أثرهـا فى بيان ضرورة النضال ، وضرورة القضاء على سيطرة الإقطاع ورأس المال ، فى سبيل إقامة مجتمع اشتراكى تقوم عـلى رأسه الطبقة العاملة أو البروليتاريا . ولقد بينت مادية ماركس الفلسفية الطريق الواجب سلوكه من قبل البروليتاريا للخروج من العبودية الفكرية (١) والاقتصادية .

الجانب السياسى للماركسية :

والجانب السياسى للماركسية هو محورها وجوهرها ، وهو متوافق تماما مع نظريته الديالكتيكية وفلسفته المادية . ولازال مداد الأقلام يسيل بغزارة حول فلسفة ماركس السياسية ، كما كتب لآرائه النجاح عند تطبيقها فى كثير من المجتمعات التى لازالت تعيش بين ظهرانينا حتى هـذه الأيام .

والماركسية لا تقوم على الأوهام ، ولا ترتكز على الأحلام ؛ أنما تنطلق مـن مفهوم الإنسان بوجه عام ، وتنظر فى الوقت عينه فى علاقة هـذا الانسان بالبيئة التى تكتنفه ، كما أنها تضع فى اعتبارها الظروف الاجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية واقتصادية تلازم الإنسان ، وتحدد أخلاقه ، وأهـدافه العليا .

والإنسان فى نظر الماركسية مفهوم نسبى بالدرجة الأولى ؛ ذلك أن مفهـوم الإنسانية يتبدل ويتغير ويتجدد ، ومع ذلك فكل تغير وتجدد إن هـو إلا شكل جديد يتمم الأشكال السابقة من غير أن يحيد عنها بتغيره الدائم ، وبعبارة أخرى

---

(١) نفس المرجع ، ص ٧٥ .

أن الإنسان بوجه عام لن يتمتع بحال من الأحوال بخلود أبدى ، بل سيظل أبدا مرحلة انتقالية ، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تشارك الإنسانية فى معنى الخلود، ومن الممتنع أن يؤمن باحث بما يسمى طبيعة إنسانية خالدة (١).

إن ذات الانسان عند الماركسيين إنما تتجلى فى عمله اليومى ، وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها إلا فى إطار صيرورة حوادث ووقائع حسية ملموسة. أما مفهوم الطبيعة الخالدة فهو أسلوب من أساليب الفكر المجرد ، ونتاج خيالى من نتاجه . وعلاقة الإنسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية , إن الانسان عندم يحيا على وجه الأرض، وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة ناظر ينظر ، أو شاهد يما يرى .. إنها ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عمل وكفاح .

والماركسية تطلب من اتباعها أن يتصفوا بالصفة الانسانية بالدرجة الأولى، وهذا يعنى أن الماركسى المناضل إنسان منخرط فى الجماعة ، غارق فى يمها، يعرف التكتل الشعبي، ويعى حاجات الجماهير، ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق والأجر والغذاء والكساء والسكن وسائر الأمور التى تنشغل بها حياة الكادحين، وأن من واجبه أن يشعر ويفكر كما يشعر الناس ، عاشهم ، ويفكرون. عليه أن يحيا حياة الجمهور ليجيد الإعراب عن حاجاته ونزعاته وأهدافه وأمانيه. الماركسية إذن تؤمن بأن الإنسان كائن سياسى واجتماعى مناضل.

• • •

الماركسية تحارب التفاوت الراهن فى المجتمع الرأسمالى ، وتنادى بالمساواة ، وترى إنجلز أن لفكرة المساواة دورا نظريا وآخر عمليا وسياسيا ، الدور النظرى

(1) Hervè; p. ! L'Homme Marxiste; Les Grands Appels de l'Homme contemporain. p. 70.

يتجلى فى رأى روسو ، والدور العمل السياسى يبدو فى الثورة الفرنسية الكبرى ، والمساواة تلعب اليوم دورا هاما فى الحركة الاشتراكية فى معظم الأقطار» (١).

ويوضح انجلز المضمون العلمى للمساواة عارضا لتاريخ هذه الفكرة الطويل فيقول «واضح أن الفكرة التى ترى أن بين جميع البشر ، من حيث هم بشر، شيئا مشتركا ، وأن البشر فى حدود هذا الخير المشترك، متساوون ، هذه الفكرة قديمة قدم العالم . ولكن مطالب المساواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافا كبيرا ، فهذه المطالب تتألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة ، سمة اتصاف الإنسان بأنه إنسان، واستنتاج الحق القائل بأن لجميع أعضاء المجتمع ، قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية، استنتاج ذلك من اعتبار المساواة بين الناس من حيث أنهم ناس ؛ ففى أقدم المجتمعات، المجتمعات البدائية، كان من الجائز أن تتناول المساواة، فى أقصى حدودها ، أعضاء الجماعة، على أن يظل النساء والعبيد والأجانب محرومين منها. وقد كان التفاوت وعدم المساواة لدى الإغريق والرومان أعظم من أية مساواة . حقا لقد أمحت الامبراطورية الرومانية ضروب التمايز كلها تقريبا ، إلا أنها ميزت بين الأحرار والعبيد ..والواقع أنه لا يمكن الكلام عن نتائج حقوقية تبدأ من المساواة الانسانية العامة مابقى ثمة تقابل بين الأحرار وبين العبيد» (٢) .

ويمضى إنجلز فى دراسة تطور فكرة المساواة عبر التاريخ فيقول «لم تعرف المسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر كافة ، وهو تساويهم إزاء الخطيئة الأصلية ، وهذا يوائم كل المواءمة اتصاف هذا الدين بأنه دين عبيد

(١) انجلز : ضد دوهرينج ص ١٣٥ .

(٢) نفس المرجع : ص ١٣٧ .

ومضطهدين .. وأن تنف الإشتراك بالخيرات التي ظهرت كذلك مع بداية هذا الدين الجديد إنما ترجع بالأحرى إلى تضامن المضطهدين ، أكثر من رجوعها إلى أفكار حقيقية عن المساواة. وسرعان ماقضى تثبيت التعارض بين الكهنة ورجال العلم على هذه النتف المترسبة من المساواة المسيحية وقد نمت من وجهة أخرى في قلب العصر الوسيط الطبقة التي سيبر كل إليها ، إثر تطورها القادم، أن تغدو ممثلة مطالب المساواة الحديثة ، وهي الطبقة البرجوازية .وتتضمن هذه المطالب التحرر من العوائق الاقطاعية، وإقامة التساوي بالحقوق بحذف التفاوت الاقطاعي،وغدت هذه المطالب موضوع الساعة في نظر التقدم الاقتصادي في المجتمع آنئذ ، ولم يكن في وسعها إلا أن تكسب مجالا أعظم ، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه المطالب مصلحة الصناعة والتجارة وحسب ، بل وجب أن تطلب المساواة عينها لمصلحة الجماهير المنهوكة ، جماهير الفلاحين الذين كان يترتب عليهم ، في غرسهم بدرجات العبودية كلها ، أن يقدموا بالمجان معظم وقتهم للعمل في خدمة سيدهم الإقطاعي وأن يبذلوا له وللدولة تضحيات جسيمة، فقد غدا من العسير عدم المطالبة بحذف الامتيازات الاقطاعية،وحذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية،وسائر ضروب الامتيازات السياسية » (١) .

وحينما إنحلت الامبراطورية الرومانية ، وعاش الناس في دول مستقلة ترتبط بعضها إرتباط الند بالند ، نمت هذه الدول نموا برجوازيا، وأصبح من الطبيعي أن تتصف المطالبة بصفة عامة تتجاوز حدود الدول المعنية ، وأن تعلن الحرية والمساواة على أنهما حقوق الانسان . ومما يبين إتصاف هذه الحقوق بالصفة البرجوازية النوعية أن الدستور الأمريكي وهو أول دستور اعترف بها ، يؤيد

(١) نفس المرجع ، ص ١٢٨ .

فى الوقت ذاته إستعباد الملونين الموجودين فى أمريكا ، لقد أنكرت الامتيازات الطبقية ، وقدست الامتيازات العرقية (١) .

ثم يستمر انجلز فى بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية وإعلان الدستور الأمريكى فيقول « ومنذ أن انطلقت البرجوازية من شرنقتها ... ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث إلى طبقة حديثة ، صحبتها البروليتاريا بالضرورة اللازمة المحتومة كظلها . بل إن مطالبة البروليتاريا بالمساواة أصبحت مطالبة البرجوازية عينها بالمساواة .وحين طالبت البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا بمحو الطبقات ذاتها ... أولا على شكل دينى بالاستناد إلى المسيحية الأولى ، ثم بالاستناد إلى النظريات البرجوازية نفسها ، نظريات المساواة . وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها ، ووجدوا أن المساواة ينبغى ألا تقوم فى الظاهر وحسب ، أى فى مجال الدولة وحده ، بل ينبغى أن تتحقق كذلك بالعمل فى المجالين الإقتصادى والاجتماعى » (٢).

ويخلص إنجلز إلى التأكيد بأن « فكرة المساواة سواء فى شكلها البرجوازى أو فى شكلها البروليتارى ، إنما هى نتاج التاريخ ...وأن فى وسعنا أن نرى فى هذه الفكرة كل ما نشاء ونريد باستثناء أن تكون حقيقة سرمدية خالدة . ولئن بدت اليوم ، فى هذا المعنى أو ذاك ،أمراً بديهيا فى نظر الجمهور الغفير، أو أنها حظيت كما يقول ماركس بمثابة تقليد شعبى عميق الجذور ، فما ذلك لأنها حقيقة بديهية ؛ بل لأنها نتيجة إنتشارها الواسع .ولأنها كانت شغل الناس الشاغل فى ثقافة القرن الثامن عشر كله » (٣).

---

(١) نفس المرجع ؛ نفس الموضع .
(٢) نفس المرجع ص ١٣٩ .
(٣) نفس المرجع ؛ نفس الموضع .

ولكن هل تقر الماركسية مبدأ المساواة المطلقة ، ذلك المبدأ الذى يعنى صهر الناس جميعا فى بوتقة واحدة ، وصبهم فى قالب واحد ؟ إن المساواة التى تنادى بها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التى تبشر بها الاشتراكية الخيالية أو الوهمية أو العاطفية . فإذا زعم برودون (*) مثلا أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى ، عارضته الماركسية بتصور مجتمع يمتاز بأن وسائل الانتاج فيه تخضع لملكية مشتركة فعلا ، لا لملكية موزعة . وغاية مايهدف إليه الماركسيون أن يأتى النضال الطبقى على المجتمع البرجوازى فيدك صرحه ، وينسف دعائمه نسفا ، ويستعيض عنه بمجتمع أمثل لن يكون هو عينه مجتمع بحبوحة ودعة وترف وبطالة وتقاعس ، إنه لن يكون مجتمعا سكونيا راكدا يستهلك فيه الإنسان مايستهلك من غير أن يعمل ، أو يبذل جهدا ، بل إن مجتمع الغد سيتصف باستمرار النضال والكفاح ، وستطرح فيه مسائل جديدة ، وتقوم فيه تناقض ومفارقات ، وأن تصور أى مجتمع على وجه يغاير هذا الوجه إنما يتناول مجتمعا ميتا ويعنى بعبارة أخرى ختام البشرية ونهايتها .

وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية إلى الاشتراكية يسمى ماركس هذه المرحلة بالمرحلة الأولى أو السفلى من المجتمع الشيوعى . ويصف ماركس هذا المجتمع بأن وسائل الانتاج لاتبقى فيه ملكا خاصا للأفراد بل تغدو ملك المجتمع كله . وكل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل ، وينال من المجتمع أيضا بمقدار كمية العمل الذى قام به . وبموجب هذا الإيصال ينال من المخازن العامة لبضائع الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه . وبعد طرح كمية العمل التى توجه

(*) بيير جوزيف برودون كاتب سياسى واقتصادى واجتماعى فرنسى ، عاش مابين عامى ١٨٠٩ — ١٨٦٥ .

المخصصات العامة . ينال كل عامل بمقدار ما بذله .

ويبدو أن المساواة هنا تامة ، وكلنا فى الواقع لسنا بازاء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حق متساوى ، والحق المتساوى إنما هو إخلال بالمساواة ، ذلك أن الناس ليسوا متساوين ؟ أحدهم قوى والآخر ضعيف ، أحدهم متزوج والآخر أعزب ، لدى أحدهم عددا أكبر من الأطفال ولدى الآخر عدد أقل ... الخ ويخلص ماركس إلى أنه عند تساوى العمل وبالتالى تساوى الحصة من مخصصات الإستهلاك الاجتماعى ينال الواحد عمليا أكثر من الآخر ، ويظهر أغنى من الآخر ، ولاتلافى كل هذه النتائج ينبغى للحق ألا يكون متساويا بل غير متساو .

وبناء عليه فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لايمكنها أن تحقق العدالة ولا المساواة ، إذ تبقى فروق فى الثروة . وهى فروق مجحفة ، ولكن إستثمار الإنسان للانسان يصبح أمراً محالا ، لانه يصبح من غير الممكن للمرء أن يستولى كملكية خاصة على وسائل الإنتاج ، على المعامل والآلات والأرض وغير ذلك .ويعترف ماركس بأن هذا نقص، ولكن لامفر منه فى المرحلة الأولى من الشيوعية،ويرتب على ذلك ضرورة وجود أحكام الحق البرجوازى ، وهنا تبقى الحاجة إلى دولة تصون للملكية العامة لوسائل الانتاج ، وبذلك تصون تساوى العمل وتساوى توزيع المنتجات .

لابد إذن من وجــود الدولة فى هذه المرحلة الأولى والدنيا من المجتمع الشيوعى . أنها تبقى وتوجد لصيانة «الحق البرجوازى» الذى يحفظ عدم المساواة

---

(١) لينين : الدولة والثورة الترجمة العربية ص ١٢٣ .

الراقية . إن اضمحلال الدولة بصورة تامة لايوجـــد إلا عند تحقيق الشيوعية الكاملة ، أى عند تحقيق المرحلة الثانية أو المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى .

وبعد أن تزول عبودية الانسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل فى المرحلة العليا من المجتمع الشيوعى ، وعندما يزول بزوال ذلك التضاد بين العمل الفكرى وبين العمل الجسدى ، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة الحياة وحسب ، ويصبح هو نفسه أول متطلبات الحيـاة ، وعندما تنمو القوى الإنتاجية مع النمو الشامل للأفراد ، وتتدفق بغزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية ، عندئذ فقط يصبح فى الامكان تخطى أفق الحق البرجوازى الضيق ، ويصبح بإمكان المجتمع أن يحمل شعاره : من كل حسب طاقته ، ولكل حسب حاجته . وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة .

حقا إن الديمقراطية أهمية كبرى فى نضال البروليتاريا ضد الرأسماليين من أجل تحررها ، والديمقراطية تعنى المساواة ولاحاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة إذا فهم هذا الشعار فهما صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات ، ولكن الديمقراطية لاتعنى غير المساواة الشكلية . ومن هنا نعلم أن الديمقراطية شكل من أشكال الدولة ، وأنها تعنى الاعتراف الشكلى بالمساواة بين المواطنين ، الاعتراف للجميع بحق متساو فى تحديد شكل الدولة وفى إدارتها ، ولهذا فإنها حين تبلغ درجـــة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية ، طبقة البروليتاريا ، ضد الرأسمالية وتمنحها إمكانية تحطيم آلة الدولة البرجوازية — الجيش النظامى ، الشرطة ، ودواوين الموظفين — وجعلها هباء منثورا ، ومحوها عن وجـــه الأرض ، وإستبدالها بآلة دولة أكثر ديمقراطية تعنى بجماهير العمال

المسلحين ، ومن ثم ، باشتراك الشعب كله فى الشرطة الشعبية (١) .

• • •

ولكن ماهو مفهـــوم الدولة عند الماركسية ؟ وماهو جـوهرها ؟ وما هو دورها ؟ وماهو موقف البروليتاريا منهـا ؟ الواقع أن مسألة الدولة من أكثر المسائل صعوبة وتعقيدا . ويقول لينين «لاتكاد توجد مسألة شوشها عن عمد وعن غير عمد ، ممثلو العلم البرجوازى والفلسفة البرجوازية ، والحقوق البرجوازية ، والاقتصاد السياسى البرجوازى ، والصحافة البرجوازية بمقدار تشويههم مسألة الدولة . وكثيراً ماتخلط هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية . وكثيرا مايجرى ذلك ، لامن قبل ممثلى التعاليم الدينية وحدهم (وهذا أمر طبيعى من جانبهم)، بل أيضاً من قبل أناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الأوهام الدينية . أناس يخلطون مسألة الدولة بمسائل الدين ، ويحاولون تكوين تعاليم — كثيرا ماتكون معقدة — تقول إن الدولة شىء ما إلهى ، شىء ماخارق ، وأنها قوة ماعاشت بها البشرية ، وأنها تعطى الناس أو ستعطيهم ، وتحمل معها شيئا ليس من الانسان ، بل يعطى له من خارجه ، أى أنها قوة إلهية المنشأ »(٢)

ويربط لينين بين هـــذه المزاعم وبين مصالح الطبقات المستثمرة وتعاليم البرجوازية ، فهـذه المصالح وتلك التعاليم « تبرر الامتيازات الاجتماعية ، تبرر وجود الرأسمالية» (٣) . ويرجع لينين إلى الأصول التاريخيـة للدولة ، ويستمد من كتاب أنجلز المعروف « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » زادا تاريخيا

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٢٩

(٢) نفس المرجع ، ص ٥

(٣) نفس المرجع ، ص ٧

وسياسيا غزيرا ، فيرى أن ظهـــور الدولة يواكب ظهور استغلال الإنسـان للانسـان ، وإنقسام المجتمع إلى طبقـات يسيطر بعضها على بعض . يقـول لينين « قد مر عهد لم يكن فيه للدولة وجود ، وكانت فيه العلاقات العامة تستند عـلى المجتمع نفسه والنظام وتنظيم العمل على قوة العادات والتقاليد ، وعلى النفوذ أو الاحترام الذي يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء اللواتي كنهر اما كن فى ذلك العهد لافى وضع مساو لوضع الرجال وحسب ، بل فى وضع أعلى فى حالات غير نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس إختصاصها الحكم. والتاريخ يظهر أن الدولة، بوصفها جهازا لقسر الناس، قد ظهرت حيث ظهر أنقســام المجتمع إلى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يتملك على الدوام عمل الآخرين ، ويستثمر فيه أحد الناس الآخر »(١).

كان المجتمع الشيوعى البدائى خـلوا مـن الأرستقراطيين ، ثم ظهـــر مجتمع الرقيق ، المجتمع القائم على العبودية ، فكان أنقسام الناس إلى عبيد ومالكى عبيد أول أنقسام كبير إلى طبقات ، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الانتاج وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضا . ثم ظهر مجتمع الإقطاع ، فكان الإنقسام الاساسى فى المجتمع : كبار ملاكى الأراضى ، سادة الفلاحين ، والفلاحون وقد تغير شكل العلاقات بين الناس ، فقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالأشياء يملكهم مالك العبيد ملكا تاما ، ولكن مالك الأرض الاقطاعى لم يكن يعتبر مالكا الفلاح كما يملك الأشياء ، إنما كان حقه يقتصر على عمل الفلاح الأجير وإكراهه على أداء بعض فـروض الطاعـة .

ونتج عن تطور التجارة ، والتداول النقـدى ، وإنتشار الصناعة ، وظهـور

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٠

السوق العالمية ، قيام طبقة جديدة هي طبقه الرأسمالية ؛فمن تبادل السلع، ومن ظهور سلطة النقد ، ظهرت سلطةرأس المال ،(١) . وأن مالكي رأس المال، مالكي الأرض ، مالكي المصانع والمعامل ،كانوا وماز الوا يؤلفون في جميع الدول الرأسمالية أقلية ضئيلة من السكان تتصرف بصورة تامة بعمل الشعب كله ، وبالتالي تتصرف بكامل جمهور العمال وتظلمه وتستثمره، هذا الجمهور الذي يتألف معظمه من بروليتاريين من عمال أجراء لايجدون وسيلة العيش إلا من بيع سواعدهم ،من بيع قوة عملهم في مجرى الإنتاج . أما الفلاحون الذين تشتتوا وتحطمت معنوياتهم منذ زمن الإقطاع فقد انقسموا مع مجرى الرأسمالية إلى قسمين: تحول أحدهما (الأكثرية) إلى بروليتاريين وتحول الآخر (الاقلية) إلى فلاحين ميسورين يستأجرون هم أنفسهم العمال ويؤلفون برجوازية القرية (٢).

وبالرغم من جميع الثورات ، وجميع التقلبات السياسية التي إجتاحت تطور البشرية وأدت إلى إنتقالها من مجتمع الرقيق إلى مجتمع الإقطاع إلى المجتمع الرأسمالي ثم إلى النضال العالمي الراهن ضد الرأسمالية فإن ، الدولة كانت على الدوام جهازا معينا يبرز من المجتمع ، ويتألف من أناس لايقومون بتاتا، أو تقريبا، بأي عمل غير الحكم . ينقسم الناس إلى محكومين وإلى اختصاصيين في الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع ، ويطلق عليهم أسم الحكام أو ممثلي الدولة. وهذا الجهاز ،هذا الفريق من الناس الذي يحكم الآخرين، يحمل في يدية دواما جهازا معينا للقسر الجسدي سواء تجلى قسر الناس هذا في العصا البدائية ،أو في طراز سلاح أرقى في عصر الرقيق ، أو في السلاح الناري الذي ظهر في القرون الوسطى؛

---

(١) نفس المرجع، ص ١١

(٢) نفس المرجع، ص ١٢

أو أخيراً فى السلاح الراهن الذى بلغته فى القرن العشرين معجزات التكنيك ... لقد تغيرت أساليب العنف، ولكن فى جميع الأزمنة التى وجدت فيها الدولة، كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون ويسيطرون، وفى أيديهم الابقاء على سلطتهم جهاز القسر الجسدى، جهاز العنف مع السلاح الذى يناسب مستوى التكنيك فى كل عصر » (١) .

ويستنتج لينين معرفة كنه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود الدولة فى حالة عدم وجود الطبقات، وعن سبب ظهورها عندما ظهرت الطبقات فيقول إن الدولة هى آلة لصيانة سيادة طبقة على طبقة أخرى ... بل إنها آلة لظلم طبقة من قبل أخرى، ومها اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم، وتنوعت أساليب الحكم وأنظمته، فإن فحوى الأمر لا يتغير. حقاً إن « الجمهورية الديمقراطية، والحق الانتخابى العام هما، بالمقارنة مع نظام الإقطاع، تقدم هائل: فقد مكنا البروليتاريا من بلوغ ما بلغته من الإتحاد ومن التكتل ومن تشكيل تلك الصفوف المنظمة المدربة التى تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال، فالرأسمالية هى وحدها التى مكنت طبقة البروليتاريين المظلومة، بفضل ثقافة المدن، من وعى نفسها ومن إنشاء حركة العمال العالمية، من تنظيم العمال فى العالم كله فى أحزاب، فى الأحزاب الاشتراكية التى تقود عن إدراك نضال الجماهير ... ولكن المنافقين الواعين من العلماء والكهان ليسوا بالوحيدين فى تأييد الكذبة البرجوازية القائلة أن الدولة حرة، وأن رسالتها الدفاع عن مصالح الجميع » (٢).

ويأخذ لينين على عاتقه مهاجمة أولئك الذين يرددون الأوهام عن الدولة

(١) نفس المرجع، ص ١٤

(٢) نفس المرجع، ص ٢٨

فيقول « نحن ننبذ جميع الأوهام القديمة القائلة بأن الدولة هي المساواة العامة ، فما ذلك غير خداع . فالمساواة محال ما بقي الاستثمار ، ولا يمكن لمالك الأرض أن يكون مساويا للعامل ، ولا للجائع أن يكون مساويا للشبعان . إن البروليتاريا ترمي تلك الآلة التي تحمل إسم الدولة ، والتي يقف الناس حيالها باحترام مشوب بالخشوع ، ويصدقون بشأنها الأساطير القديمة القائلة أنها سلطة الشعب كله ، وتعلن البروليتاريا ، أن ذلك كذب برجوازي ، وقد انتزعنا نحن هذه الآلة من أيدي الرأسماليين وأخذناها لأنفسنا ، وبهذه الآلة أو العصا سنحطم نحن الاستثمار بأشكاله . وعندما ينعدم في الدنيا إمكان الاستثمار ، عندما ينعدم ملاكو الأراضي ، ملاكو المصانع ، عندما يزول هذا الوضع الذي يصاب فيه البعض بالتخمة ويجوع آخرون ، عندما تزول إمكانات ذلك ، عندئذ نترك هذه الآلة للتحطيم ، عندئذ تزول الدولة ، ويزول الاستثمار » (١) .

وهكذا تقرر الماركسية أن « الدولة عنف منظم ، وأنها تظهر ظهورا حتميا عند درجة معينة من تطور المجتمع ، حينما أصبح المجتمع منقسما إلى طبقات لا يمكن التوفيق بينها ، ولم يعد في مقدوره أن يعيش بدون سلطة موضوعة ، كما يزعم ، فوق المجتمع ومعزولة إلى حد ما » (٢) .

وهذه الدولة التي ولدت في قلب التناحرات الطبقية ، تصبح « دولة الطبقة الأقوى ، الطبقة المسيطرة اقتصاديا ، والتي تغدو أيضا ، بفضل الدولة ، الطبقة المسيطرة سياسيا ، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لإخضاع الطبقة المظلومة واستثمارها » (٣) .

---

(١) نفس المرجع ، ص ٣٠

(٢) لينين : ماركس - انجلز - الماركسية ، ص ٤٤ .

(٣) انجلز : أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٤٤ .

إن الاشتراكية إذ تؤدى إلى إلغاء الطبقات، تؤدى بالتالى إلى إلغاء الدولة، ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلا أنها تمثل المجتمع بأسره ، أى الاستيلاء على وسائل الانتاج فى صالح المجتمع بأسره ، هو فى الوقت عينه آخر عمل خاص بها بوصفها دولة ، إن تدخل سلطة الدولة فى العلاقات الاجتماعية يصبح نادرا فى ميدان بعد آخر ثم يتلاشى من تلقاء نفسه [1] .

يقول إنجلز « إن المجتمع الذى سينظم الإنتاج على أساس المشاركة الحرة المتساوية بين المنتجين ، سيعيد كل آلة الدولة ، إلى المكان اللائق بها ، إلى متحف الآثار ، إلى جانب المغزل اليدوى والفأس البرونزية »[2] .

ويمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متنافران ، لا يمكن لها أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيجل وروسو وغيرهما . إن الماركسية ترى أنه ما أن توجد دولة إلا وانتهت الحرية ، وأن السبيل إلى بلوغ هذه الحرية هو اضمحلال الدولة — هذا العنف المنظم — مع تطور المجتمعات حتى تصل إلى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب أن تلغى الدولة إلغاء تاما ، وحينما تلغى الدولة على هذا النحو تقوم الحرية ، تقوم الحرية الحقيقية فكأن الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقط بالمجتمع الشيوعى حيث تزول فيه الدولة ، تلك الآلة القسرية ، التى تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى .

∴

إلا أن زوال الدولة ، وزوال الاستثمار يفترضان تجاوز المرحلة الرأسمالية

---

(١) لينين : ماركس ـ انجلز — الماركسية ، ص ٥٥

(٢) انجلز : أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ص ٥٥

إلى المرحلة الشيوعية ، وهذا لايتم إلا عبر مرحلة إنتقالية تمثلها دكتاتورية البروليتاريا ، يتحقق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالى الحافل بالتناقضات ، إلى مجتمع ديمقراطى برىء من القسر والإكراه ، مجتمع الغد، المجتمع الشيوعى. وقد درس لينين هذه الدكتاتورية نظرا وعملا ، وبين أنها أداة الثورة البروليتارية ، وأن هذه الثورة عينها لاتتوخى النضال فى سبيل تحرر البروليتاريين فى قطر واحد معين بل إن « مهمة الثورة المنتصرة هى القيام بأقصى ماهو ممكن التحقيق فى بلد واحد لأجل تطوير ومساندة وإيقاظ الثورة فى جميع الأقطار »(١) .

ومن هنا ألح لينين على ضرورة محاربة الميل إلى الانحصار فى النطاق القومى الصرف،ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين الذين يأبون أن يمدوا بصرهم إلى أبعد من حدود أفقهم القومى ـ مبينا ضرورة ـ بيان واجب التضامن الطبقى بين البروليتاريا فى الأمم المظلومة وبين البروليتاريا فى البلدان المسيطرة ، بغية القضاء على العدو المشترك ، (٢) إن على الاشتراكى الديمقراطى الحق أن « يناضل ضد ضيق الأفق القومى ، وضد الميل إلى الانحصار والانعزال وإلى التمسك بالأوضاع الخاصة وأن يكون من أنصار النظر إلى الحركة بمجموعها وشمولها ، وأن يكون من أنصار إخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة »(٣) .

إن الأممية الحقة ، وإتحاد الشعوب فى المستقبل ، على غرار الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية فى ظل نظام إقتصادى عالمى واحد كل ذلك رهن بنجاح

---

(١) ستالين ـ أسس اللينينية الترجمة العربية ص ٤٠

(٢) نفس المرجع ٧٩

(٣) نفس المرجع ٨١

النضال البروليتارى العالمى ، وتثقيف الجماهير الكادحة فى الأمم المسيطرة والأمم المظلومة المضطهدة ، بروح الأممية الثورية » (١) .

∴

تحدث لينين فى بحوثه ومحاضراته وكتبه عن صلة الأمم والدول والأقوام والطبقات بعضها ببعض . وبين بوجه خاص القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية الراهنة وفى طليعتها مسألة الحرب والاستعمار ، ورأى أن حرب ١٩١٤ — ١٩١٨ كانت من جانب الطرفين حربا إستعمارية ، حربا من أجل تقسيم العالم ، من أجل إقتسام وإعادة إقتسام المستعمرات ومناطق نفوذ رأس المال ... نعم إن الحروب تختلف ومنها ما تكون ثورية ، ولكن الحرب العالمية الأولى تدل ، دلالة مثيلاتها ، على أن قطاع الطرق الماليين يتراخون لنوال حصة الأسد من الغنيمة وأن عشرات ملايين من الجثث والمشوهين الذين تركتهم هذه الحرب — تفتح بسرعة لم تعهد من قبل أعين الملايين وعشرات الملايين من الناس الذين ظلمتهم البرجوازية وسحقتهم وخدعتهم وضللتهم . وعلى صعيد الخراب الشامل الذى سببته الحرب تمتد على هذه الصورة الأزمة الثورية العالمية التى لا يمكنها أن تنتهى إلى غير الثورة البروليتارية وظفرها ، مهما كانت طويلة وقاسية تقلبات الأحوال التى يتأتى عليها أن تجتازها (٢) .

أما الاستعمار ، وهو أعلى مراحل الرأسمالية فى نظر لينين ، فقد نشأ عندما بلغت الرأسمالية فى تطورها درجة معينة ، درجة عاليه جدا ، وصلت معها

---

(١) نفس المرجع ص ٨٠

(٢) لينين : الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية . الترجمة العربية ص ١٠

الاحتكارية الرأسمالية حداً مريعاً ، ولد معه جملة من التناقضات والاحتكاكات وضروب النزاع فى منتهى الشدة والقسوة ، وما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية فى مرحلة الاحتكار ، أى الرأسمالية التى سمت إلى احتكار جميع أقطار الأرض برأس مالها، إلا أن الاستعمار له ميزة إيجابية بالنسبة للثورة البروليتارية وتقدمها ، ذلك أن الاستعمار ينمى التناقضات الداخلية فى المجتمع،ويمهد فى نفس الوقت إلى السير فى طريق الاشتراكية * .

.·.

---

* هناك دراسات وفيرة عن ماركس والماركسية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر
دراسة J. Bergum; عن Darwin, Marx, wagner (Boston 1941) ودراسة
Karl Marx : Man, thinker and revolution عن Timiryazeff; K.
The life and teaching of عن Beer; M. ودراسة (Newyork 1927)
Karl Marx (London - New Berlin;i ودراسة Karl Marx (London 1925)
Acentury عن Bernstein; S. ودراسة york — Toronto, 1938)
Karl Marx's عن Bober; M. M. ودراسة of Marxism (Newyork 1948)
Stocks; J. L. ودراسة interpretation of history (Cambridge 1927)
عن Miller; A. ودراسة Materialism in politics (London 1937) عن
The Christian significance of Karl Marx (New york 1952) ودراسة
A christian commentary on communism (New york عن Rogers; E.
Marxism or IsLam ? (Lahore عن Siddiqui; M. M. ودراسة 1952)
IsLam and Communism (Lahore عن Khalifa; A A. ودراسة 1954)
The Marxian theory of the state عن Khalifa; sh, H. ودراسة (1953
The meaning of Marxism عن Cole; G. D. ودراسة (Philadelphia 1931)
A history of socialist thought, عن ودراسته الكبيرة (London 1948)

Historical من Croce; B. ودراسة 4 vols (New york 1953–1958)
materialism and the economics of Karl Marx (London 1914)
Studies in the development of Capitalism من Maurice; D. ودراسة
Marx as an Economist (New york 1945) ودراسته من (London 1946)
On Economic theory and socialism ; Collected papers من ودراسته
Marxism : Is it science ? من Eastman, M. ودراسة ، (London 1955)
On historical materialism من Engels; F. ، دراسة ، (New york 1940)
The materialist interpretation من Federn, K. ودراسة (New york 1940)
The socialist من Gray; A. ودراسة of history (London 1939)
Haldane ; J. ودراسة tradition ; Moses to Lenin (London 1946)
The Marxist philosophy and the sciences (New york 1939) من
Marxism and Contemporary Science (London من Lindsay; J. ودراسة
Marxism and modern thought من Bukharin, N. ودراسة 1940)
Marx and Science (London من Bernal; J. ودراسة (New york 1935)
ودراسة The freedom of necessity (London 1949) ودراسته من 1952)
Towards the understanding of Karl Marx (New york من Hook: S.
ودراسته From Hegel to Marx (New york 1950) ودراسته من 1933)
ودراسته الرابعة من The meaning of Marx (New york 1934) الثالثة من
Hunt; R ودراسة ، Marx and Marxists (Princeton–New york 1934)
ودراسة Marxism : Past – and present (New york 1954) من
Guest; D. ودراسة Dialectics (New york 1936) من Jackson; T. A.
ودراسة A textbook of Dialectical materialism (New york 1939 من
من Landay; A. ودراسة Karl Marx (London 1938) من Korsch; K.
ودراسة Marxism and the democratic tradition (New york 1946)
Communist Manifesto : Socialist Landmark (London من Laski; H.
ودراسة Karl Marx : An Essay (London 1921) ودراسته من ، 1948)

ذهب الكثيرون إلى أنه لا توجد أخلاق فى الفلسفة الماركسية وأن السياسة لا ترتبط بأى أخلاق فى المذهب الماركسى، والواقع أن الماركسية مذهبا أخلاقيا يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاهوت، ونحن سوف ندع لينين يعرض المسألة الأخلاقية عند الماركسيين وذلك من خطاب له ألقاه عام ١٩٢٠ فى المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعى. يقول لينين فى هذا الخطاب «كانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية. كانت رسالته الأولى انتقاد البرجوازية وتنمية شعور الكراهية والحقد لدى الجماهير، تنمية الوعى الطبقى وإجادة تكتل القوى. أما الجيل الجديد فإن رسالته أكثر تعقيداً، وليس واجبكم أن تلموا شعث قواكم لدعم سلطة العمال والفلاحين وصونها من غزو الرأسمالية وحسب، فلذلك ينبغى أن

Karl Marx's Capital : An introductory Essay عند Lindsay, A-D.
Friedrich Engels (New york عند Gustav ; M. ودراسة (London 1925)
Marxism a The unity of theory and عند Meyer, A. ودراسة 1936)
Marxism : An عند Parkes, H. ودراسة practice (Cambridge 1925)
Democracy and عند Mayo, H.B. ودراسة autopsy (Boston 1939)
An Essay on عند Robinson, J. ودراسة Marxism (New york 1955)
عند Ryazanoff ; D. ودراسة Marxian Economics (London 1942)
Karl Marx ; Man, thinker and revolutionist (New york 1927)
Matérialisme et interprétation de l'histoire عند Sée: H. ودراسة
Marxisme et humanisme (Paris عند Bigo: P. ودراسة (Paris 1927)
Humanisme Marxiste (paris 1957) عند Garaudy; R. ودراسة 1953)
ودراسة Karl Marx (New york 1930) عند Trotsky: L. ودراسة
Laski; H. ودراسة Marx and Lenin (New york 1927) عند Eastman, M.
Communism a 1381 – 1927 (London 1927) عند

تفعلوه ، وقد فهمتم ذلك حق الفهم ... لقد زال النظام القديم ، كما كان يجب أن يزول ، وتحول إلى أطلال ، كما كان ينبغي أن يتحول . وقد مهدت الأرض ، وعلى هذه الأرض يترتب أن يبني الجيل الشيوعي الشاب المجتمع الشيوعي . البناء هذا هو شعاركم . ولن تقدروا على تحقيق ذلك إلا اذا تمثلتم العلم الحديث كله، وأجدتم ترجمة الشيوعية من صيغ وأوامر وتعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب ، إلى شيء ينسق مباشرة عملكم، فاتخذتم الشيوعية هاديا يرشد نشاطكم العملي كله » .

وبعد أن يوضح لينين ضرورة البناء والعمل المستمر في سبيل تحقيق هذا البناء يتناول على وجه التحديد المقصود بالأخلاق الماركسية فيقول «هل توجد أخلاق شيوعية ؟ بديهي أن نعم . يزعمون غالبا أن ليس لنا أخلاق خاصة بنا ، وتتهمنا البرجوازية، في الأغلب ، بأننا نهدم كل أخلاق ،وفي ذلك خلط يشوش الأفكار ليزرع الاضطراب ، ويبث الضلال في عقول العمال والفلاحين فبأي معنى ننكر ، نحن الأخلاق ؟ أننا ننكر الأخلاق الذى تبشر بها البرجوازية في دعواها أن الأخلاق مشتقة من أوامر الله ، مع هذه النقطة نقول ، بداهة ، أننا لانؤمن بالله وأننا نعرف حق المعرفة أن رجال الدين وكبار الملاك العقاريين والبرجوازيين يتكلمون باسم الله ليكفلوا مصالحهم الاستغلالية ... وكل أخلاق من هذا النوع، أخلاق مستمدة من تصورات غريبة عن الإنسان ، غريبة عن الطبقات ، نحن لها منكرون . نقول أنها خداع يغش العمال والفلاحين ويضمر حشو أدمغتهم بما يحقق مصلحة الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين » .

ويستمر لينين فيربط بين الأخلاق والنضال البروليتارى فيقول « نحن نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضال الطبقي البروليتارى ، وتشتق من هذه

المصلحة ، قام المجتمع القديم على أساس التقابل بين العمال جميعا وجميع الفلاحين وبين كبار الملاك العقاريين والرأسماليين . وقد ترتب علينا أن نهدم ذلك كله ، وأن نقلب المضطهدين ، وكان من الضرورى أن نحقق الإتحاد لتحقيق ذلك . ولم يكن خلق هذا الاتحاد بالأمر الذى يوكل إلى الإله الطيب ، لأن هذا الاتحادلم يكن فى وسعه أن يصدر إلا عن المعامل والمصانع إلا عن البروليتاريا المثقفة وقد أستيقظت من رقدتها الطويلة ، وغفوتها المديدة ... إن الأخلاق ، إذ نظر إليها خارج المجتمع الإنسانى ، لم تكن فى رأينا موجودة . وعندنا أن الأخلاق ، كل الأخلاق ، تتبع مصالح النضال الطبقى البروليتارى .

ويمضى لينين فى تحديد منازل النضال ، وبيان ما يجب أن يكون فى نظره الانتقال من جهاد أصغر إلى جهاد أعظم فيقول : لم يكن من العسير طرد القيصر — لأن أياما قليلة كانت تكفى — ولم يكن عسيرا جدا طرد الملاك العقاريين — لأننا إستطعنا تحقيق ذلك خلال بضعة شهور — ولم يكن عسيرا كذلك طرد الرأسماليين . ولكن كان من أكثر الأمور صعوبة وعنفا حذف الطبقات . فالانقسام إلى عمال وفلاحين يظل دائما ، وإذا قبع فلاح فى قطعة أرضه ، وتملك فائض قمحه ، أى القمح الذى لا يحتاج هو إليه ، لا من أجل نفسه ، ولا من أجل ماشيته ، وغدا الآخرون ، جميع الآخرون ، يحتاجون رغم ذلك إلى الخبز ، تحول هذا الفلاح عندئذ إلى مستغل . وكلما أمسك بهذا القمح وجد من النافع أن يقول : (ماذا ينبغى أن يجوع الآخرون ؟ أنهم كلما جاعوا تمكنت من بيع قمحى بثمن أعلى) . أن الواجب يقضى بأن يعمل الجميع بحسب خطة مشتركة ، على أرض مشتركة ، فى معامل ومصانع مشتركة ، وبحسب نظام مشترك . فهل هذا سهل التحقيق ؟ أنكم تدركون الآن أن هذا الأمر أشد عسرا منه عندما كان يستلزم

طرد القيصر وكبار الملاك العقاريين والرأسماليين . فمن واجب البروليتاريا، هذه المرة ، أن تعيد تربية وتثقيف قسم من الفلاحين ، وأن تجذب إلى صفوفها الفلاحين العمال لتقضي على مقاومة الفلاحين الموسرين ، الذين يثرون من بؤس الآخرين .

« ذلك هو الهدف البروليتاري الذي لم يتحقق بعد ، ولا يمكن أن يتحقق بطرد القيصر ، وطرد الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين . وأن تحقيق هذا النضال بالذات هو رسالة النظام الذي ندعوه ديكتاتورية البروليتاريين . ينبغي أن نخضع المصالح جميعاً لهذا النضال ونخضع أخلاقنا الشيوعية لرسالته ».

« إن الأخلاق ، في نظر الشيوعية ، تتمثل كلها في نظام التضامن المتسق ، ونضال الجماهير نضالا واعيا ضد المستغلين ، ونحن لا نؤمن بالأخلاق السرمدية، ونفضح القصص الكاذبة الملفقة في موضوع الأخلاق ، ونرى أن الأخلاق تصلح للرقي بالمجتمع الانساني إلى أعلى ، والنهوض به للتحرر من إستغلال العمل .

د ـ فلسفة بوزانكيت السياسية

يقول بوزانكيت* فى مقدمة الطبعة الأولى لكتابه « النظرية الفلسفية للدولة» إن هذا الكتاب عبارة عن « محاولة ما أعتقد أنه يكون الأفكار الأساسية للفلسفة الاجتماعية الحقيقية » (١). ويقول بعد ذلك أنه سوف يأخذ بالنقد والتمحيص والتفسير مذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضعها بصورة واضحة وجلية ويرى أن هذا هو كل ما يرجوه ويهدف إليه من كتابه هذا . ويعتقد بوزانكيت أن الخط العملى وإن كان يتأثر بالخط النظرى وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساسا على الخط النظرى وعلى الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة وبالسياسة بوجه عام.

إن النظرية الفلسفية للدولة التى يقدمها بوزانكيت فى كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين وعلى وجه خاص عند هيجل وجرين وبرادلى وولاس ، وفى هذا يقول بوزانكيت إن قراء الفلسفة يعتقدون بأن « جوهر النظرية المقدمة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين نخص منهم هيجل وجرين وبرادلى وولاس (٢) . ويرى بوزانكيت أنه وإن كان تابعا فى نقاط عديدة لجرين إلا أن هناك نقطتين أساسيتين تثبتان إستقلاله عنه ، الأولى هى محاولة بوزانكيت تطبيق السيكولوجيا

---

* برنارد بوزانكيت: فيلسوف مثالى انجليزى عاش ما بين عامى ١٨٤٨ ــ ١٩٢٣ من أهم مؤلفاته النظرية الفلسفية للدولة ، ماهو الدين ، تاريخ علم الجمال ، أسس المنطق .

(1) Bosanquet; B : The philosophical theory of the state. Introduction P. vii.

(2) Ibid : p. viii,

الحديثة على نظرية الدولة خصوصا فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وبتفسير العلاقة بين الفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي وفي نظرية المحاكاة . والنقطة الثانية تتعلق باعتقاد بوزانكيت بأن وقت اختبار إنبثاق وتقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى وولى .

فهم وشروط النظرية الفلسفية للدولة :

يطالعنا بوزانكيت في بداية الفصل الأول من كتابه « النظرية الفلسفية للدولة » بما يعنيه بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول « إن الإختلاف الرئيسي يقوم في أن المعالجة الفلسفية هي دراسة شيء على أنه كلي ، ودراسته من حيث هو في ذاته »(١) وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التي تهتم بالتفاصيل وبالجزئيات وتهدف إلى أغراض عملية وتقنية . إن النظرية الفلسفية يقول بوزانكيت « تعالج التأثير الكلي والمستمر للموضوعات »(٢) كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشيء . ووجوده وعلاقته الكلية . وعالاته العامة خلال العالم .

إن المتخصص قد ينظر إلى الزهرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التي ينظر منها الكيميائي أو الفنان أو عالم النبات . أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى الزهرة بكل معانيها ، على أنها كلمة أو حرف مندرج في كلمات أو حروف كتاب العالم(٣) وهذا هو ما نعنيه بقولنا دراسة الشيء في ذاته ومن أجل ذاته . وبالتطبيق على

---

(1) Ibid , P. 1

(2) Ibid P. 1.

(3) Ibid - p. 2

مجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التى تتناول الحياة الفلسفية لها طابع خـــاص فتتناول هذة الحياة فى ذاتها ومن أجل ذاتها .

ويقول بوزانكيت أن التعبيرات مثل « فى ذاته » و « من أجل ذاته »لا يمكن أن يكون لهـــا مدلول ومغزى إلا إذا أعطيت بصبغة الكلية فنرى موضعهـــا وعلاقاتها بالكل الذى تنطوى تحته ، كذلك نرى مركزها فى هذا الإطـــار الكلى الشامل .

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما إنه «ما من إنسان يحيا إلا وتوجد دولة»(١) وهذا يعنى انه توجد هناك دائما تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة. ولكن هذا المعنى العام للدولة لا يمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بصدد ما نتطلع إليه فى الشئون السياسية ، وعليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحديداً من هذا لكى نوقظ شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذى يندرج فيه الفرد كعضو مترابط مع سائر الأعضاء . ويقول بوزانكيت « إن مثل هذا الشغف إنما سوف يوقظ بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القدامى والدولة القومية عند المحدثين » (٢) .

ودراسة دولة المدينة الإغريقية ســـوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية ، كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف انتعشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة .

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقيـــة فى إرتباطاتها بميلاد الفلسفة

---

(1) Ibid : p. 3.

(2) Ibid : p. 3.

السياسية فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشد انتباهنا الأولى : هى نوع الخبرة التى كانت سائدة ، والثانية نوع العقلية التى تتضمنها تلك الخبرة ، والثالثة نوع الفهم أو التفسير الذى استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة .

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيت أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرهما فى تواجد الشعور السياسى بمعناه الدقيق فى خبرة المجتمع الإغريقى بالذات وفيه وحده . فلقد كان الحكم الذاتى Autonomy موجوداً ، وكان لهذا الحكم الذاتى قانونه الخاص به وكانت المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية موجـــودة ومتغلغلة فى صميم الكيان الإغريقى . ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التى هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس فى الحقوق والواجبات . كما ظهرت الوثائق السياسية فى هـذه الآونة ، علاوة على أننا يمكن أن نتلمس فى صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبـــة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات .

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطا معينا من العقلية ، وهـذه هى النقطة الثانية . ويرى بوزانكيت أنه ليس من المدهش أن تتبع إدانة العـــلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسيات ، ذلك أن السياسيات هى تعبير عن العقل الذى ينادى بالعلاقية بين الإنسان والآخرين ، تماما كما أن الفلسفة والعلم هى التعبير عن العلاقية التى تربط الخبرة الإنسانية برباط كلى متصل . إن العقل الذى يعرف ذاته عمليا على أنه فى «كل» يمكن أن يعرف على ذاته نظريا على أنه مندرج فى نظام كامل الطبيعة . ونخلص من هـذه النقطة بأن نمط العقل الذى كان موجـودا فى دولة المدينة الإغريقية كان نمطا كليا مندرجا فى نظام عام .

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التى استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيت إن مثل هذا الفهم لابد وأن يرجع « إلى العقول التى تتأمل فيها »[1] وهنا عودة إلى فكرة الكلية. ثم يرى بوزانكيت أن الفهم الأساسى ، وأن الفكرة الرئيسية لفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدها عند أفلاطون وأرسطو هى أن « العقل الإنسانى لا يمكنه أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا فى مجتمع العقول »[2] بمعنى آخر إن العقل الإنسانى لا تستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى . ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل ، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذى تشكل من أجل أن يحيا فى دولة أو مجتمع . وفى هذا يقول أرسطو (والنص اقتبسه بوزانكيت منه) « إن الإنسان هو المخلوق الذى تشكل من أجل الحياة فى دولة المدينة »[3] .

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيت فى تفسير هذا الرأى فيقول إن الفكرة الأساسية هنا يمكن أن نفسرها كما يلى : كل جماعة من الأفراد فى المجتمع سواء أ كانوا سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية لأنهم أعضاء هذه الجماعات ويناسبهم فى أداء وظائفهم ، ولكن المجتمع يتكون أساسا من عمل هذه الأنماط من العقول مجتمعة ومترابطة بعضها بالبعض الآخر ، وينتج عن هذا الترابط بين أنماط العقول المختلفة خير المجتمع . وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيراته ، إذ أن كل عقل فردى لن تكون له قيمة إلا فى ضوء كل العقول التى يتفاعل ويرتبط معها ، كما أن كل عقل ترسم له كيفياته وصفاته ونمطه تحت تأثير هذا التفاعل

---

(1) Ibid , p. 5.

(2) Ibid , p. 6.

(3) Ibid , p. 9.

والترابط الكلي ، وينتج في النهاية أن « كل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة »[1] .

ألسنا هنا أقرب من جوهر الفكر الليبنتزي الذي يقرر بأن كل موناد مرآة تعكس العالم من زاويتها الخاصة ؟ حقا نحن أقرب هنا إلى فكر ليبنتز ونظريته في الموناد من أي فكر آخر ، ولا غرابة في هذا فربما يكون بوزانكيت قد أطلع على ليبنتز خلال طوافه الكبير بالفكر الألماني بوجه عام ، والحق أنه رغم هذا التشابه الظاهري بين الفكر البوزانكيتي والليبنتزي إلا أن ثمة اختلافات رئيسية بين هذين الفكرين نابعة من الموقف الميتافيزيقي الذي وقفه كل منها والاتجاه الفلسفي الذي اختطاه لنفسيهما ، فبينما يمثل ليبنتز اتجاها توفيقيا يجمع فيه التجربة إلى التصوف إلى العقل جنبا إلى جنب نجد بوزانكيت يمثل القمة في المثالية المطلقة لايعير اهتماما للتجربة والتجريب ، ولا يقيم وزنا للحواس والادراك الحسي ، كذلك سنجده على خلاف ليبنتز يهاجم المذاهب الواقعية والبراجماسية ، تلك المذاهب التي أخذ ليبنتز بجزء منها وأدخلها في نظامه الأبستمولوجي والميتافيزيقي علاوة على أن الموناد وهو جوهر بسيط ، والبساطة هنا تعني عدم التركيب ، أساس لفلسفة ليبنتز ، منه تتكون الأشياء والله موناد أعظم ـ ولا نجد مثل هذا التفكير فيما يتعلق بالعقل عند بوزانكيت ـ فلا تركب عنده العقـــول فتكون الأشياء ، كما أننا لانجد نصا صريحا عند بوزانكيت يقرر بأن الله هو العقل الأعظم ... ولا يمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بوزانكيت هو المطلق فثمة إختلافات أنطولوجية وميتافيزيقية وأبستمولوجية بين العقل وبين المطلق.

---

(1) Ibid , p. 7.

ولكن لنا أن نسأل الآن السؤال التالي : وكيف يكون كل عقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة ؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء فينتقش عليها كل شيء عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم ينطبع بالمجتمع وبالعالم كما يقرر ذلك لوك وهيوم ؟ أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد وعقله مزود فطريا بالمعارف كما يقرر ذلك ديكارت والعقليون بوجه عام فيكون العالم منطبعا في الذهن منذ الميلاد ؟ أم أن الأمر يكون جامعا بين هذا وذاك بالمعنى الليبتزي فيكون العقل مزود فطريا بالمعارف وتثير تلك المعارف الكامنة في العقل والفطرية فيه المثيرات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل ؟ ... الواقع أن بوزانكيت لا يوافق هذه الآراء جميعا ... إن العقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به لأن العقل الفردي عنده لا معنى له إلا في إطار جميع العقول ومن ثم فبوزانكيت يعالج هذه النقطة من زاوية مختلفة تماما تتفق مع إتجاهه الميتافيزيقي العام وهي أن الحقيقة هي الكل وأن الجزء لا معنى له إلا في هذا الإطار الكلي العام :

هكذا استمدت الفلسفة السياسية أصـــولها من دولة المدينة الإغريقية ، ومن خلاصة الفكر السياسي عند اليونان ومــع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئا تاريخيا مر وانتهى ، فلقد تدهورت الفلسفة الاجتماعية والسياسية اليونانية ، وبالتالي فلقد تغيرت النظرة إلى دولة المدينة مع تدهور هذه الفلسفة . ولقد أصبح اتجاه المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة وبالسلوك منصبا في قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين وباللاهوت وبالتشريع . ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التي تحقق له الرضا بغض النظر عن المجتمع الإنساني . ولقد تباعد

المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة ، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطى أو جوهره على الأقل ، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيت بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية فى أوربا الحديثة تنتشر وتزدهر، وفى أواخر هـذه الفترة وبعدها وعلى وجه التحديد فى القرن السابع عشر تيقظ الشعور القومى عند الإنجليز وعند غيرهم ، كما عاد التأمل السياسى بمعناه الدقيق مرة أخـرى إلى سياسيات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة[1] .

ويعزو بوزانكيت إحياء المعنى الفلسفى الحقيقى فى مصطلحات محددة التقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر كـكل ، وخصوصا إلى جان جاك روسو ، ذلك أن روسو قد يقف فى منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة وبين كانط وهيجل من جهة أخرى . وبين لوك وروسو أسهم فيكو ومونتسكيو فى الحقل السياسى بإسهامات طيبة ، ويرى بوزانكيت أن الفكر الإغريقى قد أخلى الطريق أمام روسو ،وقاده ... نحو الاتجاه الصحيح[1]، ويرى بوزانكيت أن الفكرة التى تعلمنا جميعا عن الإنجيلية الجديدة للعقد الاجتماعى ليست منسجمة مع هذا الذى سبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد قدم هذه النظرية من روح العصر ومن روح الثورة الفرنسية فى ذلك الوقت متطابقا مع الحقيقة القائلة ، بأن الرجل العظيم يعمل بأفكار عصره ويعيد خلقها ، ولكنه عندما يعيد خلقها فإنه يذهب إلى ما وراء النقل العادى ،[3] .

(1) Ibid , pp. 10-11.

(2) Ibid 12.

(3) Ibid 13.

ويفرد بوزانكيت بعد ذلك فصلا بأكمله يعرض فيه لأفكار مل السياسية وهربرت سبنسر وبنتام ولكنه يعود فى الفصل الذى يليه وينقد هذه الأفكار والنظريات واصفا إياها بأنها نظريات المرحلة الأولى ، وذلك لأن هذه النظريات جميعا تركز على الفردية Individualism ، وتختلف على هذا النحو عن التركيب الاغريقى ، فنظريات المرحلة الأولى يقول بوزانكيت لم تقف فى نفس المرتبة مع نظريات المفكرين الاغريق... تلك التى رأت الوقائع العظيمة بنقاء وكلية فى الرؤية »(١) وليس لها ذلك الخط الكلى المترابط الذى رأيناه عند مفكرى اليونان . . إنها نظريات نظرت إلى الانسان وهو فى حياته المادية يأكل وينعم ويسافر متكبدا مشاق السفر وليست نظريات تنظر فى المنطق الاجتماعى أو التاريخ الروحى أو الخط الكلى الذى يقف وراءه .

ويتناول بوزانكيت آراء جان جاك روسو الذى قلنا عنه أنه أسهم إسهامات طيبة فى الحقل السياسى ، ويأخذ فى تحليل عقده الاجتماعى وبحث آرائه ، ويرى بوازنكيت أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية ، فنحن نجد عنده أن « جوهر المجتمع الانسانى يتكون من الذات العامة التى تتمتع بالارادة وبالحياة التى تنبثق وتمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد فى المجتمع من حيث هم كذلك »(١). ويقرر بوزانكيت بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الذات العامة فى مجال الشكل السياسى تتبدى لنا فى صورة ما يسمى بالارادة العامة General Will ثم يقتطف بوزانكيت من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها فى نفس الاتجاه الكلى الذى ينظر إلى الانسان الكلى على أنه المكون

---

(1) Ibid : ch, iv. p. 75.

(2) Ibid : p. 87.

الدولة ، ذلك الإنسان الذى يتبع الإرادة العامة وليست منفعته الخاصة ، بمعنى أن الإنسان الذى يكون الدولة هو الانسان الأخلاق الذى تتغلغل فيه الإرادة العامة ، وترتفع إلى مستوى أعلى ، وتبلغ فرديته الأصلية المرتبطة بالكل العضوى إلى حد الارتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعى .

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً ، ولكن تلك الحرية التى يولد بها هى حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان «بالقانون الإجتماعى يصل الإنسان إلى الحرية المتحضرة التى يكتسب منها معنى الإنسانية الحقة »[1] ومن ثم تصبح الدولة المتحضرة عند روسو « هى تجسيد للحرية الأخلاقية »[2].

لقد تناول بوزانكيت حتى الآن تحديد النظرية الفلسفية للدولة ، وحاول أن يتلمس إرهاصات هذه النظرية فى الفكر السياسى الاغريقى القديم مركزا على دولة المدينة مستخلصا منها بدايات الفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التى كانت سائدة ونوعية العقلية التى تتضمنها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التى ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم أنتقل مع انتقال الفكر السياسى من دولة المدينة إلى الدولة القومية فكرتين رئيسيتين هما الاراده العامة والحرية .. وقبل أن نتناول الإرادة العامة والحرية بالتحليل ، وقبل أن نعرض لخلاصة فكر بوزانكيت فى هاتين النقطتين ، نود أن نقول إن الخط الكلى يسير وراء فكر بوزانكيت السياسى من البداية إلى النهاية وأن أى خط آخر غير كلى إنما يعود عنده لما يسميه بنظريات المرحلة الأولى الساذجة العابرة .

---

(2) Ibid , p. 93.

(3) Ibid , p. 93.

الارادة الحقة والحرية :

يتناول بوزانكيت فى فصل بأكمله الإرادة الحقيقية عند روسو ويخلص من هذا الفصل إلى التمييز بين الإرادة العامة General Will وبين إرادة المجموع The will of all ، فبينما إرادة المجموع لا تعدو أن « تكون مجموع الإرادات الخاصة » (١) والفردية كأصوات الناخبين مثلا ، فإننا نجد الارادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية . إن الارادة العامة عندما تتغلغل فى فرد ما فإنها تخلصه من وحدانيته وعزلته وانفصاليته ، وترفعه إلى مستوى يمكنه من الارتباط العضوى بالمجتمع . وهنا يقول بوزانكيت فى الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع « إن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة العامة التى تبغى الخير أو الاهتمام العام يرتكز على التناقض الأساسى بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية » (٢) ويقول بوزانكيت أن هذا أيضاً يمكن أن نجده فى المنطق فهناك الحكم الجمعى والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين .

ويتناول بوزانكيت بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية إختلافا كبيراً ، ولكنة أخذ بمفهوم روسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هى الحرية الطبيعية وهذه هى حرية الذات الأنانية التى تحيا تماما بدوافعها الطبيعية والثانية هى الحرية المتحضرة أو الحرية الأخلاقية وهذه هى حرية الذات المتحررة أو العاقلة . وذهب إلى أبعد من ذلك فقال إن الحرية هى تحقيق للذات الحقة وهى أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والكل واحداً . يقول بوزانكيت (إن الحالة الكاملة للحرية هى تلك التى تحقق فيها

---

(1) Ibid, ch: p. 104.

(2) Ibid : p. 105.

أنفسنا بأكمل ما يكون) (١) ويجمع ذلك بقوله « إن الإرادة الحرة هي تلك التي تريد ذاتها » (٢) ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة .

ويرى بوزانكيت أن على الدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية (وبوزانكيت هنا يستخدم تلك الثنائية التي أقامها كانط بين الذات التجريبية والذات المتعالية) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات المعنوية أو المثالية وذلك بالارتفاع بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المتعلقة بالمنفعة والأنانية ، ومن هنا تأتي فكرة القسر ، وهذا القسر في رأي بوزانكيت والذي تفرضه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذي تفرضه ذاتنا الحقة على ذاتنا الدنيا الدنيئة لتصل بها إلى الحرية الحقيقية ، تلك الحرية التي ترتبط كما قلنا بالذات المعنوية لا الطبيعية ، وبالذات العاقلة لا التجريبية ، وبالذات الكلية لا بالذات المنعزلة ، ومن هذا القسر يقول بوزانكيت في نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب ، وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذي يريد من حيث كونه كائنا معقولا هو التفسير الحقيقي للقسر السياسي » (٣) بمعنى آخر فإن القسر السياسي يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذي تفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة من ذات عاقلة ، وذلك لكي توحد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحقة في رباط كلي موحد .

ويفرد بوزانكيت الفصل السابع بأكمله ليرينا بعض التوضيحات الخاصة

---

(1) Ibid : ch. vi, p. 136.

(2) Ibid : p. 136.

(3) Ibid : ch. vi, p. 144.

الحقيقية أو العامة . ويقول « إن مشاهد الفـرد في هذا الفصل في فهم تصور الدولة أو المجتمع من ناحية ، وإرادة الفرد الخاصة التي توجد في عقله من ناحية أخرى (1) » . بمعنى آخر سيحاول بوزانكيت في هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتحد الإرادة العامة الحقة المنبثقة عن الدولة مع إرادتي الخاصة النابعة من عقلي ، فيقول إن الحكم الذاتي لا يمكن تفسيره إلا إذا أتت النفس كأنها خارج الفرد ، أي إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته ، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة ، بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية . وهنا يقول بوزانكيت إننا سوف نرى أن معظم النظريات العقلية والتجارب الكبيرة تلح على الفكرة أو النتيجة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقي في المجتمع هو أكثر حقيقية من الفرد الواحد الظاهر . وهذا هو ما عنيناه حينما قلنا بأن إرادتي لا تكون كاملة وكلية إلا إذا انتزعت من النوازع الطبيعية وأصبحت عضوية ومستمرة وعاقلة واتحدت في النهاية بالإرادة العامة الحقيقية .

ويمضى بوزانكيت في تفسيره فيقول « إن غرضنا هو أن نفسر ماذا نعنيه من قولنا بأن الإرادة تتجسد في الدولة أو في المجتمع وفي القانون والنظم ، وكيف يمكن الفرد – كما نعرفه – أن يتحد بهذه الإرادة » (2) .

ويرى بوزانكيت أن العقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات في المجتمع . ويرى أن هناك فرقا بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقلية التي تسيطر على هذا أو ذاك ، فبينما الحشد ليس إلا تجمعا يكون التنظيم (كالجيش مثلا) تنظيما تسري فيه الإرادة العامة ، بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهي إضافات متعددة هي طابع

---

(1) Ibid . ch. vii, p. 165.

(2) Ibid : p. 166.

العقد ، بينا الإرادة العامة وهى كلية طابع الشىء المنظم ، والنتيجة التى يخلص بها بوزانكيت من هذا التفسير هى ـ

« أن هناك إرتباطا بين البناء المنظم للعقول وبين البناء المنظم للمجتمع ، بل وأبعد من هذا فإن العقول والمجتمع هما نفس البناء أو النسيج ، منظورا إليه من وجهتى نظر مختلفتين » (١) .

وينتج عن هذه النتيجة البوزانكيتية ما يلى :

١ ــ أن كل جماعة اجتماعية هى ظاهــــرة ممتدة لمجموعة من الأنساق العقلية المتفــاعلة .

٢ ــ أن كل عقل فردى هو نسق من هذه الأنسـاق المتفاعلة مع تلك الكلية التى نجدها فى الجماعات الاجتماعية .

٣ ــ أن الكل الاجتماعى ــ على الرغم من أنه متضمن فى كل عقل ــ لا يستمد حقيقته إلا من كلية العقول الموجودة فى المجتمع منظوراً اليها على أنها نسق متحــد ومترابط .

وبعد هذ التحليل يعود بوزانكيت فيقرر أن حقيقة أى فرد أكبر منـــه وأوسع من فرديته المنعزلة « إن إرادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكلى وترتكز عليه » (٢) .

---

(1) Ibid : p. 158.

(2) Ibid : ch. vii. p. 168.

غاية الدولة وحدود فعلها : الحقوق والواجبات

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيت (هي تحقيق الحياة الأحسن) ، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن ، لأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسي للطبيعة الانسانية من حيث هي عاقلة »[1] ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هـــذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية ، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية ، وذلك لأننا ـ طبقا للخط البوزانكيتي ـ لن نتمكن من الوصول إلى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المبعثرة المشتتة والفرادى . وفي هـــذا يقول بوزانكيت بكل وضوح سائرا في هذه الاتجاه ، والآن فإنه من السهل أن نعرف أن هـذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال هذا الشعور ـ وسط كل الاشباعات ـ والنمط الحقيقي الوحيد الكلي في الخبرة . وعلى هذا النحو تكون الحياة الأحسن متحققة في الشعور ، ذلك الذي يستطيع أن يتمثل هذه الحياة وأن يتذوقها وهـو في تيار الخبرة الجارف ، ووسط معترك الحياة المترابطة والكلية .

ولكن أليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الانسان أو ذاك هو فردي أو متصل بالأجسام ؟ هنا يجيب بوزانكيت بأن الشعور الذي استقل وانعزل ليس موجودا على الحقيقة ، إن الشعور لا يوجد إلا إذا كان أكبر من ذاته ، أعني إلا إذا خرج عن انعزاليته وانفراديته واتحد في وحـدة أخرى . إن الشعـور لن تكون له حقيقته بدون هـذا الارتباط بما هـــو كلي وعام .

---

(1) Ibid , p. 160.

ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنعزل أو ذاك عن خط السير العام والكلى ، فيجعل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة ، ضاربا عـــرض الحائط بالشعور العام ؟ يجيب بوزانكيت هنا نعم قد يحدث هذا ، وإذن فلابد أن يكون فى الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية ، ومن ثم نجد بوزانكيت يقرر أنه لابد أن يتوفر فى الدولة عنصر القوة لكى تقوم بهذه المهمة ، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين . يقـــول بوزانكيت «والمجتمع كوحدة تنتظمه إنتظاما صحيحاً ، تمارس الضبط على أعضائها خلال القوة المطلقة ، هو ما أعنيه بالدولة » (١) . ونخلص من هـذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكى تمارس الضغط على المنحرفين ، ولكى تحقق ضبط الأفراد ضبطا اجتماعيا وسياسيا .

ويرى بوزانكيت أن الفرد لا يمكن أن يكون ولاءه إلا لدولة واحدة يكون خاضعا لها ولقوانينها ، وهذا يقرره بوزانكيت بصراحة وبقوة فى النص القائل بأن « كل فرد فى الحياة المتحضرة يجب أن ينتمى إلى دولة واحدة ، وإلى دولة واحدة فقط » (٢) والسبب فى هذا يقول بوزانكيت هو أن « السلطة لكى تكون مطلقة يجب أن تكون فردية (٣) ومادامت هذه السلطة تجد أمامها أفعالا مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الردىء منها ، بمعنى آخـــر يجب أن تتصف الدولة بالقوة لزومها فى تقويم السلوك ، ولكى تزيل العوائق أمام تحقيق الهدف الاسمى أو الغاية القصوى وهى الوصول إلى الحياة الأحسن .

---

(1) Ibid • p.172.

(2) ibid : p.173.

(3) Ibid : p.175.

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيت يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين، الزاوية الأولى يتناول فيها فعـــل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب .

وفى الزاوية الأولى يقول بوزانكيت «إن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية[1]» وتلك الدلالات الشرعية والاخلاقية تدعم بالقوانين . ويرى بوزانكيت أن هناك نسقان من الحقوق ، النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر المجتمع كله ، والنسق الثانى هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد ، وبالنسبة للنسق الاول ، فإننا نرى بوزانكيت يصفه بأنه «كل عضوى للحالات الظاهرية الضرورية للحياة العقلية » [2] وفى هذا النسق لايرى الإنسان المتحضر شيئا إلا النظام الذى يتغلغل فى صميم الحياة ، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكليته .

وفى النسق الثانى المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول بوزانكيت أن هـــذا النسق يتعلق بالحودات الخارجية — المدعمة بالقانون — والمتعلقة بوضع الفرد فى المجتمع .

ويرى بوزانكيت أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتضمن واجبا ، كما يرى أن هناك تفسير خاطىء بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه الفرد أو ما يفرض عليه . أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الغـــرض أو الهدف الذى تسعى بواسطته إلى تحقيق الحياة الأحسن .

(1) Ibid : p. 188.

(2) Ibid : p. 189.

والوصول إلى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة ،والقوة العظمى يمكن أن تمارس على الطبيعة الإنسانية بالاثابة وبالعقاب معا »[١]. وهنا نأتى إلى الزاوية الثانية التى يتناول فيها بوزانكيت فعل الدولة على أنه نوع من العقاب . وقبل أن نتناول العقاب ، وقبل أن نتدارسه سنتناول الاثابة. وبوزانكيت يقول فى هذا الصدد أن الاثابة تلعب دورا صغيرا، وتعارك معاركة خشية فى القوة العامة للمجتمع ، وفى بلوغ الذات إلى مرتبة الكلية والوحدة . فلقد كانت الاثابة عند اليونان القدامى بمثابة تشجيع الروح العامة على الروح الأنانية .

أما بالنسبة إلى العقاب فيرى بوزانكيت أن تأثيره أشد . وهناك فى المذهب البوزانكيتى ثلاثة أنواع من العقاب :

١ ـ عقاب اصلاحى punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن المخطىء هو كالمريض تماما يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح .

٢ ـ عقاب جزائى punishment as retributory وهذاالنوع يوقع الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع .

٣ عقاب معوق أو مانع punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يعوق الفرد الذى أخطأ ، من الوقوع فى الخطأ مرة أخرى .

والخلاصة يقول بوزانكيت هى أن القسر أو العقاب أو القوة ماهى إلا ممارسة للارادة العامة ، ومعاونة للارتفاع والارتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفسية إلى الذات الكلية العامة العاقلة . إن كل فعل للدولة يقول بوزانكيت هو وأساس ممارسة الإرادة ، الإرادة الحقيقية ، أو الإرادة العقلية التى يقول عنها المنطق

(1) Ibid : p.p. 216-217.

من حيث هي كـذلك »(١) ومن هذا نخلص إلى أن كل فصل الدولة سواء أكان متضمنا فى نسق المتفرق أو كان داخلا ضمن نسق المتقارب هو ممارسة للارادة الحقيقية الكاملة.

النظم السياسية وغير السياسية :

إن ما يهمنا الآن هو أن نتتبع التفكير البوزانكيتى فيما يتعلق بالنظم السياسية وغير السياسية . وأول ما يقابلنا فى هـذا الصدد أن بوزانكيت تمشيا مع الخط العام لفلسفته ، ولجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكارا أخلاقية ،ولنقترب الآن عن كثب لنرى جوهر تفكير بوزانكيت فى هذا الصدد.

يقول بوزانكيت « إن العلاقة بين أى عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة الـكل »(٢) ومعنى ذلك أننا حينما نعالج العقل الانسانى نعالجه وهو فى أرتباط بالمجتمع وبالدولة ، ولا نعالجه منفردا ومنعزلا ومستقلا.

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن المبادىء التى تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وغائية ، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم . ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغاية. ويقول بوزانكيت بعد هذا أنه ليس من الضرورى أن نتعقب بالفحص والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع ، ولكن ما يهمنا هو أن نتعقب الطبيعة السامية

---

(2) Iqid : p. 275.

(1) Ibid : p. 277.

لهـذه النظم على أنها أفـكار لها غايات ، أى تتعقب تلك النظم عـلى أنها أفكار مثالية .

إن أى تنظيم قـد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قـد يجيء نتيجة الارادة العامة . ولـكن ثمـة أمر يجب أن نضعه فى الحسبان ، وهو أنه مها كان من هذا الأمر أو ذاك فإن كل تنظيم إنمـا يؤسس لـكى يحقق غرضا أو غاية عامـة معينة ، ومادام يحقق غرضا أو غاية معينة ، فإنه يشير إذن إلى شيء كلى لا إلى شيء فردى ، ذلك لأنه « يتضمن غرضا أو شعوراً لا كثر من عقل واحد »(٢). بمعنى آخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلا فرديا وإنما عقـل إجتماعى .

ويمضى بوزانكيت فى تحليله فيرى أن العائلة نظام أخلاقى وأن الملكية تنظيم خلقى، وهما نابعان عن العقل . كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقلى أيضا وعبارة عن تنظيم أخلاقى ، كما أن الطبقة هى الأخـرى عنصر من عناصر العقل ، ويتناول فى هذا الصدد للطبقة الصغيرة ويشير إلى متضمناتها الأخلاقية .

ويرى أن الدولة القومية « هى التنظيم العريض الذى يحتوى على خـبرة عامة لازمة للحياة العامة . وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد (٢) .

ولما كانت الدولة القوميه تنظيما ، فيلزم أنه لايوجد للفرد الواحـد إلا دولة واحدة . والدولة القومية ذات طبيعةأخلاقية ، لأنها بقواها المختلفة . وبإرادتها العامة ، تجـبر الذات الأنانية على الارتفاع والسمو حتى تصل بها إلى الذات الكلية العامة .

---

(2) Ibid : p. 598.

(1) Ibid : p.p 568.

يقول بوزانكيت « والدولة القومية كفكرة أخلاقية هي عقيدة أو هـــدف بل ويمكن القول بأنها إرسالية » (١) تقوم بالتبشير وتنادي باتباع الهدى .

وبعد أن يتناول بوزانكيت الأسرة والملكية والجـــيرة والطبقـة والدولة القومية ،ويرى فيها جميعا أنها نظم أخلاقية وفكرية نجده لايتوقف عند الدولة القومية ، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام . ومما لاشك فيه أن الإنسانية وهي « عالم الكائنات العاقلة التي تعمر وجه البسيطة » والمدركة على أنها وحدة(٢) لابد أن يكون لها شأنها في فلسفة كفلسفة بوزانكيت . ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند الدولة دون أن تتعداها إلى الانسانيـــة ، وهي الفكرة العامة جدا ، ويرى بوزانـكيت أن فـكرة الانسانيـة يجب أن تظهر لـكى تسيطر على الدولة ولـكى ترتفع عليها ، ولكى تجمع الأغراض والإمكانيات المتعلقة بالحياة الإنسانية « ففكرة الانسانية فـكرة كلية وعامة»(٣).

وفي رأى بوزانكيت أن فـكرة الانسانية ليست مترادفة مع النوع الانساني ، كما أنها لا تتساوى مع النوع الانساني من حيث هو تجمع ، إن فـكرة الانسانية هنا ليست جمعا لأفراد أو لأعداد من الجنس البشري ، وإنمـــا هي أكثر كمالا وكلية من هذا . وفي هذا يقول بوزانكيت « إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون عن طريق الاحصاء الساذج ، ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كمالا وترابطا بواسطة وقائع أكثر كمالا وارتباطـــا (٤) . وبديهي أن

(I) Ibid p.p. 568

(2) Ibid : p. 593.

(3) Ibid : p. 305.

(4) Ibid : p. 306.

فكرة الانسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الانسانى الذى يكون مجتمعا ما . إذ أن فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر إرتباطا وعقلية من هـــذا المجتمع أو ذاك .

ولقد وصلنا الآن مع بوزانكيت إلى تحليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم الدولة ثم النوع الإنسانى ثم الانسانية على أنها أفكار متوالية تتتالى على هـذا النحو طبقا لدرجة نضجها وكمالها وكليتها . فالطبقة أكمل من العائلة والدولة أعم من الطبقة ، والنوع الانسانى أشمل من الدولة ، إذ النوع الانســانى أعظم مـن الدولة ، وفـكرة الانسانية أكثر كمالا وترابطا من فـكرة النوع الانسانى . ولقد رأينا بوزانكيت يتناول هذه الأفكار جميعا من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة . والمهم الآن هو إلى أين نصل فى هذه المتوالية ؟ وما هى نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساسا والمتدرجة إلى العائلة وإلى غيرها من النظم المتفاوتة ؟ هنا يجيب بوزانكيت ، إن نهاية المطاف ليست هى الدولة أو النـوع الإنسانى أو حتى فكرة الإنسانية ، إن العقل الانسانى يستمر فى التحرك لـكى يزيح التناقض ولـكى يشكل عالمه وذاته فى وحدة أعلى ، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النـحو وتتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفـــة التى يرى بوزانكيت ، أنها دم المجتمع » (١) .

ألسنا هنا أمام تفكير هيجلى خالص ؟ ألسنا هنا أمام مبدأ التناقض أســاس الديالكتيك الهيجلى ، ذلك الديالكتيك الذى لا يتوقف فيه العقل عن طـــريق إزاحة التناقض لـكى يصل إلى المطلق ؟ يجب أن نقرر بصراحة أن هــــذا الذى أورده بوزانكيت عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقـل الإنســانى ، وعن تفتح

---

(1) Ibid : p. 310.

الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة ، هي أفكار هيجلية من الطراز الأول بل هي أساس وصلب الديالكتيك الهيجلي .

وقبل أن ننتقل من هذه النقطة ، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهي أن بوزانكيت ينتقل عنده العقل من الأسرة إلى الطبقة إلى الدولة القومية ...وهكذا باحثا عن الكمال والتمام والكلية ، متحيا عن طريقه التناقض الذي يكمن بينها هادفا إلى الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية ، هذا العقل هو الأساس وهو الأصل . إن العقل هو الأساس وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هي التي ينتج عنها كل هذه الفروع . إن بحث العقل عن وحدة أعلى يجعله ينتقل — في حركة داخلية فكرية أصلية — من ذاته كذات عامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل ولكنه هو الأساس . ولذلك فنحن نجد بوزانكيت ، وفي نهاية كتابه هذا ، وبالتطبيق على المجال السياسي وحده يقول « إن حكم الذات هو أساس الحكم السياسي » (١) .

نحن هنا أيضا أمام الديالكتيك الهيجلي . أمام حركة العقل الداخلية التي ينتقل فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال — إلى المطلق ... إلى التمام .

والواقع أن بوزانكيت تأثر في فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه خاص . ويرى بوزانكيت تأكيدا لهذا الرأي الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك روسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيرا وعظيما ، بل ويرى أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف [illegible] له من التأثير خارج بلاده [illegible] يقول بوزانكيت [illegible] في [illegible]

ما لم يحصل عليه أى كاتب فرنسى خارج بلاده (١) . ويأخذ بوزانكيت فى الفصل التاسع من هذا الكتاب فى بيان تأثير روسو على الفكر الألمانى خصوصا عند كانط وفشته وهيجل مستعينا بالنصوص التى تشير إلى هذا التأثير ، مبينا الوشائج التى تربط بين الفكر الألمانى وفكر روسو ، محددا الروابط المختلفة بين هذين النوعين من الفكر ، عارضا لأوجه التأثير والتأثر بينهما ، شارحا كيف أن الفكر الألمانى مدين لفكر روسو .

ويلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيجل قد سادت الفصل التاسع كله والفصل الذى يليه بوجه خاص ، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا الكتاب ، ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيجل على الفكر البوزانكيتى . إن بوزانكيت يعرض لكتاب هيجل عن فلسفة الحق Philosophy of Right بصورة صحيحة وصريحة ، ويتفق معه فى معظم نقاط فلسفته بل وفى جوهر فلسفته وفى صميمها ، كما يعرض لفلسفة الروح عند هيجل بالإضافة إلى عرضه لكثير من الآراء الهيجلية مبينا أوجه الاتفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هل جرين . ولقد تلمسنا فيما سبق ، وأثناء عرض فلسفة بوزانكيت السياسية ، آثار كل من روسو وهيجل من تلك الفلسفة . ولما كان هيجل متأثرا بروسو على حد قول بوزانكيت فإن دين بوزانكيت لروسو يكون كبيرا.

• • •

هذا هو جوهر نظرية بوزانكيت فى السياسة . ولكن بعد الطبعة الأولى من كتاب بوزانكيت عن « النظرية الفلسفية للدولة » أثار الكثيرون أوجه

---

(1) Ibid : p. 240.

نقد كثيرة لخصها بوزانكيت فى ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها فى مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب وهى :

أولا : إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير مرنة ، ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة ، وعلى الدولة القومية بعض الجهد ، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التى ظهرت فى الحياة الحديثة سواء أكانت امبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات ذات نظام برلمانى . وغير مرنة لأنها تذهب إلى أن الوصف الديموقراطى لحكم الذات لا يتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعينة أو بواسطة الأفراد المنتخبين ، ولكن ثبت ، أن الأعضاء المنتخبين ليسوا فى كل الحالات أفضل الأنواع التى تعبر عن الإرادة العامة ، (١).

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهى واسعة كل الاتساع . أن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكيت بالفعل لا يتوقف عند النوع الإنسانى أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهى المطلق. أما بخصوص أن نظرية بوزانكيت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبرون عن الإرادة العامة فإننا نجد بوزانكيت يرد على هذه النقطة بقوله إن كل النظم المتشابكة الموجودة هى معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر.

---

(1) Ibid : Introduction to second edition p. xxvii.

ثانيا : إن نظرية بوزانكيت سلبية تقوم على مبدأ إزالة العوائق أو إعاقة الموانع Principle of the hindrance of hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكيت فى سبيل تحقيقها للإرادة العامة ، وسبيل تحقيق هدفها النهائى وهو الحياة الأحسن ، تعمل على إزالة المعوقات التى تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف . ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول « ان كل سلب يتضمن بالطبع جانبا إيجابيا » (١) «وأن الفصل بين السلب والايجاب لا معنى له . إننى حينما أمتنع عن اتيان شىء إنما أوجهك لسلوك إيجابى مضاد لما أمتنع عنه فى نفس الوقت » .

ثالثا : إن نظرية بوزانكيت فى الدولة عقلية إلى حد بعيد . والرد على هذا النقد يسير ، فقد ذكرنا جزء منه فى بداية حديثنا عن فلسفة بوزانكيت السياسية . ونقول الآن مع بوزانكيت أن الخيرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية ، وإلا إذا تغلغلت الروح فى ثناياها . يقول بوزانكيت «إن الخير الروحى هو وحده الحقيقى والدائم ، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهى وهمية وخطيرة وأساس كل نزاع » (٢) .

ومن هنا يخلص بوزانكيت بعد رده على أوجه النقد هذه إلى أن نظريته كما وضحها فى الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة ، صحيحة .

---

(1) Ibid : p. xxxvi.

(2) Ibid : p. xiv.

أولا : مراجع عامـة

1 - Barnes; H, E. : Sociology and political theory (New york 1924).

2 — Burns; C. D. : Political Ideals (London 1959).

3 — Brecht; A. : Political theory (princeton 1959).

4 - Catlin, G. ; The story of the political philosophies (New york - London 1939).

5 - Coker; F. W. : Readings in political philosophy (New york 1936).

6 — Coak, T. i. : A history of political philosophy (New york 1936).

7 — Cook, T, i. : History of political philosophy form plato to Burke (New york 1937).

8 - Easton ; O: : The political system (Knopf 1953).

9 — Ebenstein; W. : Great political thinkers (Ox Ford 1972).

10 — Ford, H. J. : The natural history of the state (Princton 1915).

11 — Foster, M B. : Masters of political thought (Boston 1941).

12 - Geiser and jasl; Political philosophy form plato to jermy Bentham (New york 1927).

13 — Gettell : History of political thought (New york 1924).

14 — Gettell : Problems in political evolution (Boston 1915).

15 — Laski ; H. : The state in theory and practice (Vi King 1958).

16 — Leo strauss : What is political philosophy (Free press 1959).

17 — Leslie Lipson : The great issues of polities (Printicd-Hall 1960).

18 — Lowie , R. H : The origin of the state (New york 1927)

19 — Macleod, W. C. : The origin and history of politics (New york 1931).

20 — Maxey; Ch : Political philosophies (New york 1948).

21 — Mayer; J. P. and others : Political thought : The European tradition (New york 1939).

22 — McIlwain ; C. H. : The growth of political thought in the west (New york 1932).

23 — Merriam ; C. E. : Systematic politics (Chicago 1945)

24 — Morley ; H. ; Ideal commonwealthes (London 1893).

25 — Murray ; R, . ; The history of political science from plato to the present (New york 1926).

26 — Pickles; D. M. ; Introduction to politics (Sylvan 1951).

27 — Rogow ; A. ; Government and politics (Crowill 1961).

28 — Russell; B. ; A history of western philosophy ; and its connection with political philosophy from the earliet times to the present day (New york 1945).

29 — Sabine; G. H. ; A history of politcal theory (New york 1937).

ثانيا : عن الفكر الفلسفي السياسي عند الإغريق

30 — A Gard, W. R. ; What democracy meant to the Greeks (Chapel Hill 1942).

31 — Barker, E. : Greek political theory ; Plato and his predecessors (London 1925).

32 — Barker, E. ; The political thought of plato and Aristotle (London – New york 1906).

33 — Bosanquet; B. : A Companion to plato's republic (New york 1895).

34 — Calhaun, G. M· : Introduction to Greek legal science (Oxford 1944).

35 — Corn Ford; F.M· ; pLato's theory of Knowledge (London 1935).

36 — Crossman; R. H. S. ; plato to day (London 1959)·

37 — Demos; R· : The philosophy of Plato (New york 1939).

38 — Dickinson; G· ; Plato and his Dialogues (London 1931).

39 — Dodds: E. R. ; The Greeks and the irrational (Berkeley 1951).

40 — Field; G. C. ; The philosophy of plato (London–New york 1949).

41 — Foster, M. B : The political philosophy of plato – and Hegel (Oxford 1935)

42 — Freeman, K. : The pre – Socratic philosopher(Oxford1946)

43 — Grote; G. : Plato and the other companions of Socrates (London 1865)

44 — Grote; : Aristotle. 2 vols (London 1872)

45 — Kelsen; H. : The philosophy of Aristotle and the Hellinic-Macedonian policy (London 1937)

46 — Leen; ph. : Plato (London – New York 1939)

47 — Lodge, R. : Plato's theory of Ethics (London 1928)

48 — Mckeon ;R. : Aristotle,s Conception of moral

49 — More; P.E : Platonism (Princton 1917)

50 — Mure ; G. R. : Aristotle (London 1932)

51 — Myres; J. : Mhe political ideas of the Greeks (New York 1927)

52 — Nettleship; R. : Lectures on the republic of plato (London 1937)

53 – New man; W. : The politics of Aristotle 4 vols (Oxford 1887 – 1902)

54 – Oates; W : The ideal states of plato and Aristotle (Princeton 1941)

55 – Robin; L. ; Aristote (Paris 1944)

56 – Ross; W. O. : Aristotle 2n. ed. (London 1930)

57 – Taylor, A. : Socrates (New York 1957)

58 – Toynbee ; A. : Hellinism the history of a civlization (New Yoerk 1959)

59 – Arnold, E' ; Roman Stoicism (Cambridge 1911)

ثالثا : عن الفكر الفلسفى السياسى فى العصر الرومانى

60 – Barker; E. : From Alexander to Constantine (New York1956)

61 – Baily ; C. : The legacy of Rome (Oxford 1923)

62 – Buckland and Arnold : Roman Law – and Common Law (Cambridge 1936)

63 – Conway; R.S. : The origuality of cicero (London1930)

64 – Fritz,. K.V. : The theory of the mixed Constitution in antiquity : Acritical – analysis of Polybius's political ideas. (New York 1954)

65 – Davidson, W. : The stoic Creed (Edinburgh 1907)

66 – Hayward, F. H. ; Marcus Aurelius (London 1935)

67 – Lee, R. W. : The elements of Roman Law : with a translation of institutes of justinian (London 1944)

68 – Pallasse; M. : Ciceronet les sources de droit (Paris 1946)

69 – Rand; E. K. : Cicero in the Courtroom of St Thomas Aquinas (MilwauKee 1946)

70 – Rolef; J. Cicero and his influence (Boston 1923)

71 – Rostovtzeff, M. : The social – and econimic history of

the Hellenistic world 3 vols (Oxford 1941)
72 — Sihler ; E. G. : Cicero : Asketch of his life and works (Chicago 1918)
73 — Steck; St ; Stoicism (London 1908)
74 — Walbank; F. W. ; A historical commentary on polybius (Oxford 1957)
75 — Wedley; R. : Stoicism — and its influence (Boston1924)

رابعا : عن الفكر السياسى فى العصر الوسيط المسيحى

76 — Allen; J. W. . Marsilio of padua and Medieval Secularism (London1923)
77 — Augustine; st. : The City of God (London—New York 1931)
78 — Baynes; N. : The political ideas of st. Augustine(London1936)
79 — Bettenson H. : Documents of the Christian Church (New York 1947)
80 — Beven; E. : Hellenism and christianity (London 1921)
81 — Carlyle; R. : A history of medieval theory in the west. 6 vols, (Edinburgh and London 1903 —1936)
82 — Chesterton; G. : St Thomas Aquinas (New York 1933)
83 — Combass; G. : La doctrine politique de saint Augustin (Paris 1927)
84 — Copleston; F.C. : Aquinas (Penguin Book, Baltimore 1955)
85 — Coulton; G. G. : studies in Medieval thought (London 1940)
86 — Collmann; O : The state in the new Testament (New York 1956)
87 — Church; R. W. : Dante and other essays (London 1888)
88 — D'Arcy; M. ; Thomas Aquinas (Boston 1930)
89 — D'Entreves; A. : The Medieval Contribution to political thought (Oxford 1939)
90 — D' Entreves; A : Dante as political thinker (Oxford 1952)
91 — Figgis; J. N. ; The political — aspects of St Augustine's (London 1921)

92 – Figgis; J. N. ; The Divine right of Kings (Cambridge 1934)

93 – Friberg; H. D. Love and Justice in political theory (Chicago 1944)

94 – Gierke; O. : Political theories of the middle-age (Cambridge 1938)

95 – Gilby; Th. ; The political thought of Thomas Aquinas (Chicago 1958)

96 – Gilson; E : The christian philosophy of st A quinas (New York 1956)

97 – Hearnshaw; F.J.C. ; The social and political ideas of some great Medieval thinkers (London 1923)

98 – Hutchins; R. ; St Thomas and the world state (Milwaukee 1949)

99 – Killean, S. : The philosopy of Labour according to Thomas A quinas (Washington 1939)

001 – Leotscher; F. : St Augustine's Conception of the state (London 1935)

101 – Liebeschutz; H. : Medieval Humanism in the life and Writings of john of Salisbury (London 1950)

102 – Marsilio of padua : The defender of the peace(London1535)

103 – Morrall; J. : Political thought in medieval times (London 1958)

104 – Murphy; E. : St. Thomas's political doctrine and democracy (Washington 1921)

105 – Niebuhr; R. ; Christian realism and political problems (New York 1953)

106 Ozanam, F. ; Dante and catholic philosophy in the thirteenth century (New York 1897)

107 — Page; Th. : Dante and his influence (New York 1922)
108 — Rolbiecki; J. : The political philosophy of Dante A Lighieri (Washington 1921)
109 — Ullman ; W. ; Medieval Papalism ; The political theories of the medieval Canonists (London 1949)
110 — Smith; G. : The teaching of the catholic Church (New York 1949)
111 — Webb; C. : John of Salisbury (London 1932)
112 — Wickstead; ph : Dante and Aquinas(London—New York1913)

خامساً : الفكر الفلسفى السياسى فى عصر النهضة :

113 — Acton; L. : The history of freedom (London 1907)
115 — Allen; J W. : Political thought in the sixteenth century (London 1928)
116 — Bainton; R. : The reformation of the sixteenth century (Boston 1956)
117 — Barker; E. : Church, State, and study (London 1930)
118 — Baudrilliart; H. : Bodin et son temps (Paris 1853)
119 — Benoist; Ch. : Le Machiavelisme, 3vols (Paris 1907—1936)
120 — Bornkamm; H : Luther's world of thought (St Lowis1958)
121 — Burnham; J. : The Machiavellians (New York 1943)
122 — Butterfield; H. : The statecraft of Machiavelli (London1940)
123 — Church; W. ; Constitutional thought in sixteenth—century France (Cambridge 1941)
124 — Clarke; G. : The Renaissance ; its nature and origins (Madison 195)
125 — Dakin, A. : Calvinism (Philadelphia 1946)
126 — Davis; A. : John Calvin and the influence of protestantism (London 1946)

127 — Ferrero; G· : Machiavelli and Machiavellism (London 1939)

128 — Figgis; J.N. Studies of political though from Gerson to Grotuis. 1414—1625 (Cambridge 1931)

129 — Fosdick; H.: Great voices of the reformation (New York 1954)

130 — Fournel; E. : Bodin (paris 1896)

131 — Gilbert; A. : Machiavelli's Prince and its forerunners (Darham 1938)

132 — Grisar; H· : Martin Luther (St Louis 1935)

133 — Hearnshaw; F. : The social and political ideas of great thinkers of the Renaissance and the Refomation(London1925)

134 — Hunter; E. : The teaching of Calvin (London 1950)

135 — Laski; H. : Defence of liberty against tyrants(Atranslation of the vindiciae (London 1924)

136 — Mackinnon; J. : Calvin and the reformation (New York 1936)

137 — Meinecke; F. : Maciaveillism : the doctrine of raison d'état and its place in modern history (New Haven 1957)

138 — Moreau-Reibel : Jean Bodin et le droit publilc compare (Paris 1933)

139 — Muir; D. E. : Machiavelli and his times (London 1636)

140 — Pascal; R. : The social Basis of the German Reformation (London 1933)

141 — Reynolds; B : Proaents of limited of Monarchy in 16 century France : Francis Hotman and jean Bodin (New York 1931)

142 — Strauss, Leo : Thoughts on Machiavelli (Glencoe 1958)

143 — Troeltsch; E. : The Social teaching of the christian churches (New York 1931)

144 – Whale; J. S. : The protestant tradition (Combridge1955)

145 – Whitfield; J. : Machivaelli (Oxford 1947)

146 — Williston; W. : John Calvin (New York 1906)

سادسا : الفكر الفلسفى السياسى فى العصر الحديث

147 — Aaron; R : John Locke (London – New York 1937)

148 — Alekseandrov; G. : A history of western European philosophy (New Haven 1949)

149 — Bastide, Ch. : John Locke : Ses théories politiques et leur influence en Engleterre (Paris 1920)

150 – Bosanquet; B, : The philosophical theory of the state (London 1920)

151 — Bulter; G, : The tory tradition (Bolingbroke-Burke – Disraeli – Salisbury (London 1920)

152 Bowie; J. : Hobbes and his Crities (London 1951)

153 — Cabeen; D. : Montesquieu (New York 1947)

154 — Cattelain; F. : Etudes sur l'influence de Montesqiueu dans les Constitutions americains (Besancon 1927)

155 — Clark; G. N. : The seventeenth century (Oxford 1974)

156 — Cobban; A. · Edmund Burke and the revolt against the 18 Century (London 1929)

157 — Cobban, A. : Rousseau and the modern state(London1943)

158 — Collins, J. Ch : Voltaire, Montesquieu and Rousseau in England (London 1908)

159 – Crossman; R. : Government and the Governed (London 1958)

160 – Dar[illegible], [illegible] : Mo[illegible]tesquieu et Rousseau; Precurseurs [illegible] [illegible] (P[illegible] 195[illegible])

161 — Fletcher; F. T. : Montesquieu and English Politics (1756 – 1800) London 1939.

162 — Gooph, G. : Hobbes (London 1939).

163 — Gough, J. W. : John Locke's political philosophy (Oxford 1920).

164 — Green, F. C. : Rousseau and the idea of progress (Oxford 1950).

165 — Hamilton, W. : Property according to Locke (London 1931).

166 — Hobbes, Th. : Leviathan (Oxford 1946).

167 — James; D. : The life of reason, Hobbes, Lock, Bolingbroke (New york 1949).

168 — Josephson, M. : Jean Jacques Rousseau (New york 1931)

169 — Kirk; R. : The conservative mind, From Burke to Santayana (Chigaco 1653).

170 — Laird, J. : Hobbes (London 1934).

171 — Landry, B. : Hobbes (Paris 1930).

172 — Laski, H. : Political thought in England : From Locke to Bentham (London 1937).

173 — Levin, L. : The political doctrine of Montesquieu's Esprit de lois (New york 1936).

174 — Magnus, Ph. : Edmund Burke (London 1939).

175 — Morley, J : Burke (London 1923).

176 — Morgan, Ch. : The liberty of thought and the separation of powers (Oxford 1948).

177 — Parkin, Ch. : The moral basis of Burke's political thought (Cambridge 1956).

178 — Peters, R. : Hobbes (Baltimore 1956).

179 — Polin; R. : Politque et philosophie chez Hobbes (Paris 1953).

180 — Rousseau, J. J. : The social contract and discourses (Everyman's Library London New york 1947).

181 — Russell, B. : Philosophy and politics (London 1947).

182 — Simon W. ; John Locke ; Philosophy and political theory (American poli. Rev. XLV June 1951).

183 — Sorel; A. : Montesquieu (Chigago 1888).

184 — Stanles, P. : Edmund Burke and the natural law (Ann Arbor 1958).

185 — Stephen, L. : Hobbes (New york 1904).

186 — Strauss, Leo : The political philosophy of Hobbes (Ox Ford 1936).

187 — Van de weyde : The life and works of Thomas Paine (London 1925).

188 — Vaughan, Ch. ; The political writings of jean jacques Rousseau 2 vols (Cambridge 1925).

189 — Warrender, H. ; The political philosophy of Hobbes ; His theory of obligation (Ox Ford 1957).

190 — Wilson, W. : Edmund Burke and the french revolution (Century magazine Lxll Septemper 1901).

191 — Wright, E. H. : The meaning of Rousseau (London 1929).

192 — Yelton, J. : John Locke and the way of ideas (London 1956).

193 — Young, G. M. : Burke (London 1943).

سابعا : الفكر الفلسفى السياسى فى العصر المعاصر

194 — Bergun, J : Darwin, Marx, wagner (Boston 1941).

195 — Bosanquet, B. : The philosophical theory of the state (London 1920).

196 — Chang, Sh. : The Marxian Theory of the state (Philadelphia 1931).

197 — Cole; G. D. : The meaning of Marxism (London 1948).

198 — Cornforth, M. : Dialectical Materialism 3 vols (London 1952 - 1954).

199 — Dewey, J. : German philosophy and politics (New york 1915).

200 — Eastman, M. : Marx and Lenin, The science of revolution (New york 1927).

201 — Findlay, J. : Hegel : A re - examination (London 1958).

202 — Foster, M. : The political philosophies of plato and Hegel (OxFord 1935).

203 — Friedrich, C. : The philosophy of Hegel (New york 1953).

204 — Friedrich, C. : Totalitarianism (Cambridge 1954).

205 — Gray, A. : The socialist tradition : Moses to lenin (London 1946).

206 — Haldane, J. B. : The Marxist philosophy and the Sciences (New york 1939).

207 — Hill, Ch. : Lenin and the Russian revolution (London - New york 1947).

208 — Hobhouse, L. T. : The metaphysical theory of the state (London 1918).

209 — Hook, S. : Towards the understanding of Karl Marx (New york 1933).

210 — Hunt, R. N. : Marxism; past and present (New york 1954).

211 — Hunt, R. N. : The theory and practice of communism (New york 1950).

212 — Jackson, T. : Dialectics (New york 1936).

213 — Landy, A. : Marxism and the Democratic tradition (New york 1946).

214 — Laski, H' ; Communist Manifesto : Socialist Landmark (London 1948).

215 — Laski, H. ; Communism : 1381 – 1927 (London 1927).

216 — Marcuse, H. : Reason and revolution : Hegel and the rise of social theory (New york 19 5).

217 — Marcuse, H. : Soviet Marxism; Acritical analysis (New york 1958).

218 — Marx, K; & Engels, F. : Selected correspondence (New york 1942).

219 — Mayer, G. : Friedrich Engels (New york 1935).

220 — Mayer, A. : Marxism : The unity of theory and practice (Cambridge 1954).

221 — Mure, G. R. : An introduction to Hegel (OxFord 1940).

222 — Possony; S. : A century of Conflict : Communist techniques of world revolution 1848–1950 (Chigaro 1953)

223 — Rehfisch; H. : In Tyrannos; Four Centuries of struggle against Tyranny in Germany (London 1944)

224 — Robinson; J. : An essay on Marxian Economics (London 1944)

225 — Russell; B. : BolShevisom Practice and theory (New York 1928)

226 — Ryazanoff ; D ; Karl Marx : Man, thinker, and revolutionist (New York 1927)

227 — See; H, : Matérialisme historique et interpretation economique de' l' histoire (Paris 1927)

228 — Sweezy; P. : The theory of capitalist development (New York 1942)

229 — Trotsky; L, : Karl Marx (New York1939)

230 — Wetter; G. : Dialectical Materialism (New York 1958)

231 — Zinner; P. : National Communism and popular revolt in eastern Europe (New York 1956)